

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA  
FACULTAD DE FILOLOGÍA  
DEPARTAMENTO DE LENGUA ESPAÑOLA

TRADUCCIÓN ESPAÑOLA DEL  
*Tahâfut al-Falâsifa: La Incoherencia de los Filósofos* de Algacel (SXI) y  
*Tahâfut al-Tahâfut: La Incoherencia de la Incoherencia* de Averroes (SXII)

Directores:

Dra. María de la Concepción Vázquez de Benito

Y Dr. Juan Antonio Pacheco Paniagua

Doctoranda:

Khadija MADOURI

Salamanca, 2014

## ÍNDICE

AGRADECIMIENTO.....	5
INTRODUCCIÓN.....	7
TRADUCCIONES	
<b>ALGACEL:</b> <i>Tahâfut al-Falâsifa</i> o <i>La Incoherencia de los Filósofos</i> .....	26
Preámbulo y propósito del libro.....	27
Introducción Primera.....	31
Introducción Segunda.....	33
Introducción Tercera.....	36
Introducción Cuarta.....	37
[Parte Primera: Las Ciencias Divinas o Metafísica]	
<b>Cuestión I:</b> sobre la nulidad de su tesis [de los <i>filósofos</i> ] acerca de la eternidad sin principio del mundo.....	43
<b>Cuestión II:</b> sobre la nulidad de su tesis acerca de la eternidad sin fin del mundo...	76
<b>Cuestión III:</b> sobre la explicación del engaño en su afirmación: “ <i>Dios es el Creador del mundo y éste es Su creación</i> ”.....	85
<b>Cuestión IV:</b> sobre la demostración de su incapacidad para probar que existe el Creador.....	105
<b>Cuestión V:</b> sobre la demostración de su incapacidad para probar con argumentos que es imposible la existencia de dos Divinidades o Dioses.....	110
<b>Cuestión VI:</b> sobre la nulidad de su doctrina sobre la negación de los atributos [divinos].....	121
<b>Cuestión VII:</b> sobre la nulidad de su afirmación: “ <i>la Esencia del Primero no se divide en género ni en diferencia específica</i> ”.....	133
<b>Cuestión VIII:</b> sobre la nulidad de su afirmación: “ <i>el Primero es un ser simple sin quididad</i> ”.....	139
<b>Cuestión IX:</b> sobre la demostración de su incapacidad para probar con argumentos que <i>el Primero</i> no es un cuerpo.....	142

<b>Cuestión X:</b> sobre la demostración de que la afirmación de la eternidad del tiempo, así como la negación del Creador son una consecuencia que se infiere necesariamente de su doctrina.....	145
<b>Cuestión XI:</b> sobre la demostración de su incapacidad para afirmar que el <i>Primero</i> conoce a los otros.....	147
<b>Cuestión XII:</b> sobre la demostración de su incapacidad para decir que Él se conoce a Sí mismo.....	152
<b>Cuestión XIII:</b> sobre la nulidad de su aserto: “ <i>el Primero no conoce los particulares</i> ”.....	154
<b>Cuestión XIV:</b> sobre [la nulidad] de su afirmación: “ <i>el cielo es un animal que se mueve por voluntad</i> ”.....	162
<b>Cuestión XV:</b> sobre la nulidad de su afirmación acerca del fin que mueve al cielo..	166
<b>Cuestión XVI:</b> sobre la nulidad de su aserto: “ <i>las almas celestes conocen todos los particulares</i> ”.....	170
[Parte Segunda: Las Ciencias Naturales o Física]	
Introducción.....	178
<b>Cuestión XVII:</b> sobre la nulidad de su afirmación: “ <i>es imposible interrumpir el curso habitual de la naturaleza</i> ”.....	184
<b>Cuestión XVIII:</b> sobre [la nulidad] de su afirmación: “ <i>el alma humana es una sustancia que subsiste por sí misma, no es ni cuerpo ni accidente</i> ”.....	194
<b>Cuestión XIX:</b> sobre [la nulidad] de su afirmación: “ <i>es imposible la aniquilación de las almas humanas</i> ”.....	213
<b>Cuestión XX:</b> sobre la nulidad de su aserto: “ <i>los cuerpos no resucitarán, ni tampoco gozarán de los placeres en el Paraíso ni sufrirán los dolores en el Infierno</i> ”.....	219
Conclusión.....	236
<b>AVERROES:</b> <i>Tahâfut al-Tahâfut: La Incoherencia de la Incoherencia</i> .....	238
[Prólogo del libro].....	239
Parte Primera: Las Ciencias divinas [Metafísica]	
<b>Cuestión I</b> .....	241
<b>Cuestión II</b> .....	321
<b>Cuestión III</b> .....	344
<b>Cuestión IV</b> .....	422
<b>Cuestión V</b> .....	438

<b>Cuestión VI</b> .....	457
<b>Cuestión VII</b> .....	497
<b>Cuestión VIII</b> .....	514
<b>Cuestión IX</b> .....	522
<b>Cuestión X</b> .....	532
<b>Cuestión XI</b> .....	539
<b>Cuestión XII</b> .....	557
<b>Cuestión XIII</b> .....	563
<b>Cuestión XIV</b> .....	575
<b>Cuestión XV</b> .....	585
<b>Cuestión XVI</b> .....	594
Parte segunda: Las Ciencias Naturales [FÍSICA]	
[Introducción].....	608
<b>Cuestión XVII</b> .....	615
<b>Cuestión XVIII</b> .....	636
<b>Cuestión XIX</b> .....	663
<b>Cuestión XX</b> .....	666
[Conclusión].....	671
CONCLUSIONES.....	672
GLOSARIO español-árabe.....	674
BIBLIOGRAFÍA.....	712
ANEXOS.....	723

Una vez que termine con la ciencia de la Filosofía, tras haberme hecho con ella, haberla captado y haber condenado sus falsedades, me di cuenta de que esta tampoco satisfacía todos nuestros propósitos, y comprendí que la razón no bastaba para conocer todas las cuestiones ni podía descubrir la solución de todos los problemas.

(Algazel. *Confesiones: El salvador del error*)

El razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la revelación divina, porque la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo.

(Averroes. *Fasl al-Maqál, Teología de Averroes*)

## INTRODUCCIÓN

El objetivo fundamental de la presente tesis es ofrecer una traducción anotada al español, por primera vez, de las dos obras, el *Tahâfut al-Falâsifa* o *Incoherencia de los Filósofos* de Abû Hâmid al-Ghazâlî (Algacel) (1058-1111) y el *Tahâfut al-Tahâfut* o *Incoherencia de la Incoherencia* de Abû-l-Walîd Muhammad Ibn Rushd (Averroes) (1126-1198)<sup>1</sup>. Con ello pretendemos que la polémica de Averroes contra Algacel sea plenamente comprendida – no nos consta que este trabajo haya sido realizado de este modo-.

Nuestro propósito es proporcionar a la ya extensa bibliografía de las traducciones de ambos autores, una contribución que consideramos necesaria tanto para el público estrictamente académico, filósofos y filólogos como para el público interesado en general, y para los especialistas en traducción.

En cuanto a las traducciones existentes de estas dos obras en otras lenguas, destacamos las siguientes:

- De Algacel:

- 1- Sabih Ahmad Kamali, *Al-Ghazali's Tahafut al-Falasifa [Incoherence of the philosophers]*, Pakistan philosophical congress, Club Road, Lahore-3, 1963. En la introducción de dicha traducción, Kamali informa haber tenido a mano una copia de la traducción inglesa de Dr. Simon Van den Bergh's de la obra de Averroes *Tahâfut al-Tahâfut*. Oxford University Press, 1954. De entre las referencias incluidas en su bibliografía, Kamali cita la edición crítica anotada y comentada de Sulayymân Dunyî, el Cairo, 1927 realizada a partir del texto árabe de Maurice Bouyges, Beirut, 1927.

---

<sup>1</sup> Para la transcripción de las palabras en árabe, hemos utilizado el sistema simplificado; es decir, hemos prescindido de los signos diacréticos, y hemos marcado las vocales largas con acento circunflejo. El apóstrofo representa a la vez el hamza ( ' ء) y el `ayn ( ` غ).

- 2- Michael E. Marmura, *Al-Ghazālī. The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text. First Edition. Brigham Young University Press. Provo, Utah, 1997. Dicha traducción se ha realizado a partir de la edición del texto árabe de Maurice Bouyges, Beirut, 1927.
  - De Averroes:
    - 1- Simon Van den Bergh, *Averroes Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Con introducción y notas, (2 tomos en 1 vol.) . W.Gibb Memorial, Cambridge, 1987. Es una traducción hecha a partir de la edición árabe del *Tahâfut al-Tahâfut* de Maurice Bouyges, Biblioteca Arabica Scholasticorum, vol.iii, Beyrouth, 1930.
    - 2- Massimo Campanini, *Averroè. L'Incoerenza dell'ì Incoerenza dei filosofi*. Con introducción y notas. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1997. Esta traducción se ha servido, como explica Campanini en su introducción, de dos ediciones árabes: la copia Averroès "*Tahâfut at-Tahâfut*", Dar al-Masreq, Beirut, 1992 basada en el texto editado por Maurice Bouyges, Beirut, 1930; y la edición de Sulayymán Dunyyá, *Tahâfut at-Tahâfut*, Dár al-Ma`árif, Cairo, 1964-1965. Ha tenido en cuenta también la ya citada traducción inglesa de Simon Van den Bergh.
    - 3- Josep Puig Montada, *Averrois. Destrucció de la destrucció. Questió I. Sobre l'eternitat del món*. Con introducción, notas y glosario. Ediciones 62, Barcelona, 1991.

Además de estas traducciones, existen otras en latín, hebreo, alemán, francés y español, aunque la mayoría son traducciones parciales incluidas en los trabajos realizados por muchos estudiosos orientalistas<sup>2</sup>. Así, por ejemplo, la traducción más antigua que existe es la de Calo Calonymos ben David Ben Todros, escritor judío francés del siglo XIV. Mientras que la primera traducción latina tuvo lugar en 1328

---

<sup>2</sup> Sobre la lista de los manuscritos y ediciones, además de las traducciones parciales del *Tahâfut* que citaremos a continuación, Cf. la introducción de la edición crítica de Maurice Bouyges, *Tahafut al-Falasifat (L'Incohérence des Philosophes)*, Bibliotheca Arabica Scholasticorum. Serie arabe, tome II, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1927, pp. 5-29; la introducción de la edición comentada de al-Yâbrî que citaremos más adelante, pp. 85- 99; y la introducción de Idoia Maiza Ozcoidi, *La Concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahâfut al-Tahâfut*. Editorial Trotta, 2001, pp. 53-56

y se hizo directamente del árabe por el judío provenzal Calo Calonymos ben Calonymos Ben Mair. Dicha traducción parcial – contiene las primeras 14 cuestiones - fue editada por el averroísta paduano Agostino Nifo (1473-1546) con el título de *Destructio destructionum*. Existe también una traducción latina hecha de la ya citada traducción hebrea y fue publicada en 1527.

De entre las traducciones parciales en lenguas europeas, citamos las siguientes: Horten tradujo una gran parte del *Tahâfut* al alemán en *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Wilderlegung des Gazali*. Gautier tradujo al francés algunos pasajes del *Tahâfut* referidos a la problemática sobre la relación entre la filosofía y religión en su trabajo *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*. Mehren también tradujo algunas frases al francés en su trabajo *Études sur la philosophie d'Averrès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali*.

En cuanto a las traducciones parciales en español, debe destacarse la del dominico español Raimundo Martín que dio a conocer a los latinos en su *Pugio fidei* algunas frases de la obra de Averroes. También la traducción de la cuestión diecisiete del *Tahâfut* que hizo Carlos Quirós publicada en la revista *Pensamiento*, de Madrid<sup>3</sup>. Asín Palacios tradujo algunos pasajes del *Tahâfut* en *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*<sup>4</sup>, además de algunos extractos de *Tahâfut* de Algacel en *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano*<sup>5</sup>. Salvador Gómez Nogales tradujo algunas frases en su artículo “*Teoría de la causalidad en el Tahâfut de Averroes*”<sup>6</sup>. Miguel Cruz Hernández tradujo algunos textos del *Tahâfut* en *Abú-l-walíd Ibn Rushd (Averroes) vida, obra, pensamiento, influencia*<sup>7</sup>.

La traducción anotada que aquí presentamos es, por tanto y hasta donde llega nuestro conocimiento, la primera traducción completa realizada en lengua española de las dos obras de Algacel y Averroes juntas, teniendo en cuenta que para entender la obra

---

<sup>3</sup> 63/16 (1960), pp.331-347, *op. cit.*, Idoia Maiza Ozcoidi, *La Concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahâfut al-Tahâfut*. Editorial Trotta, 2001, nota 105, p. 56.

<sup>4</sup> En Homenaje a don Francisco de Codera, Zaragoza, Escar, 1904, pp.281-331, *op. cit.*, *Ibid*, nota 106.

<sup>5</sup> Tomo IV, Crestomatía Algazeliana, Consejo superior de investigaciones científicas, Escuelas de Estudios Árabes, Madrid- Granada, 1941.

<sup>6</sup> Publicado en Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos, Madrid, Maestre, 1964, pp. 115-128, *op. cit.*, *Ibid*, nota 107.

<sup>7</sup> Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986.



de Averroes hay que leer la de Algacel. Para llevarla a cabo, hemos tenido en cuenta, de entre las mencionadas traducciones, las ya citadas de Simon Van den Bergh, de Massimo Campanini y de Puig Montada porque a nuestro juicio son las que mejor se acercan al espíritu de los pensamientos de ambos autores en ellas plasmado amén de sus introducciones, notas, e índices que son de gran utilidad para conocer mejor el pensamiento y la obra de ambos autores.

Una traducción de tal naturaleza, implica resolver numerosos problemas traductológicos, puesto que no existen ni glosarios ni diccionarios especializados en lengua española relativos a la lengua y terminología filosófica. De entre los existentes en otras lenguas, destacamos los siguientes:

- Sohayl.A.Afnan: *A Philosophical lexicon in Persian and Arabic*. Beirut, 1969.
- A.M.Goichon: *Lexique de la Langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*. París, 1938. De la misma autora: *Vocabulaire comparé d'Aristote et d'Ibn Sina*, París, 1939, y también *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medieval*, París, 1984.
- Farid Jabre, *Essai sur le Lexique de Ghazali*, Beirut, 1985.
- A.de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*. Librairie du Liban, Beyrouth, [1998?], 2 vols.
- E.W.Lane, *Arabic- English Lexicon*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1984, 2 vols.
- R.Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leiden, 1881; reedición París, 1927, 2 vols.
- *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª. Ed., Leiden, 1978, 12 vols, más Index.
- Traducción francesa de Aubert Martín del *Gran Comentario de la Metafísica de Aristóteles*, París, 1948. Pues además de ser la obra magna de Averroes contiene abundantes notas de gran interés que hemos incluyendo en las notas de nuestra traducción.

Además de estas fuentes valiosas, es digno de mencionar los trabajos realizados por D. Miguel Asín Palacios acerca de la obra y pensamiento de

Algazel. Así, pues, aparte de la ya citada obra *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, es de suma importancia la obra titulada *Algazel: Moral, Dogmática y Ascética*, Zaragoza, Comas, 1901; y, también *El Justo Medio en la creencia. Compendio de Teología dogmática de Algazel*, Madrid, E.

Maestre, 1929, que es la traducción del libro titulado *Al- Tqtisâd fî al- îtiqâd* الإقتصاد في الاعتقاد. El conjunto de dichas obras es, a nuestro juicio, uno de los trabajos más completos que existen en español sobre la obra y el pensamiento de Algazel.

Debemos señalar también los glosarios y los índices que se encuentran al final de las traducciones españolas de las obras de otros filósofos tanto griegos como árabes; esto es, Aristóteles, Platón, al-Kindî, al-Farâbî, Avicena, Avempace, etc. Además, no hay que olvidar las precisiones terminológicas hechas por Manuel Alonso relativas a los conceptos filosóficos más destacados a saber: la existencia (الوجود al-wuyûd), la esencia (الذات al-dhât), el accidente (العرض al-`arad), la quiddidad (الماهية al-mâhiyya), entre otros<sup>8</sup>.

Los problemas de traducción más relevantes a nuestro juicio son:

- En primer lugar, el título cuya traducción ha sido objeto de discusión debido al significado huido del término *tahâfut* تهافت que encierra una metáfora que hace difícil encontrar una traducción satisfactoria de dicho término. Algazel lo emplea junto al término “tanâqud” تناقض, esto es, *contradicción*. O también “*tahâfut al-falâsifa vs. Tamhiddan li-l-haqq*” تهافت الفلاسفة / تمهيدا للحق, cuya traducción sería *la Falsedad de los filósofos vs. edificación de la Verdad*.

El término *tahâfut* se ha venido traduciendo por muchos estudiosos, basándose en consideraciones puramente gramaticales, de distintas maneras: refutación o contradicción, destrucción, crítica, *ecroulement*, *effondrement*, *renversement*, siendo las más comunes incoherencia y destrucción<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Manuel Alonso, *El “al-wuyûd” y la “al-mâhiyya”* (Existencia y esencia) Aceptaciones de estas palabras, en *Al-Andalus*, XXVII (1962), pp. 299-342; *La “al-anniyya” y el “al-wuyûd”* en el problema de la esencia y existencia (Esencialidad de la “al-anniyya”), en *Pensamiento* XV (1959) pp. 375-400; y también, “*Accidente, accidental y número según Avicena*”, en *Al-Andalus*, XXVIII (1963), pp. 117- 154.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, Idoia Maiza Ozcoide, *La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahâfut al-Tahâfut*. Editorial Trotta, 2001, pp. 50-51.

A este propósito, cabe destacar el artículo de Asín Palacios con el título “*Sens du mot Tehâfut dans les oeuvres d’Al-Gazzâlî et d’Averroès*”<sup>10</sup>. En su opinión, para precisar el significado del término *tahâfut* no basta con el criterio de la gramática, sino que hay que atender al contexto. Tras el estudio de ambas obras del *Tahâfut*, Asín concluye que dicho término encierra una metáfora, que se podría traducir como *La precipitación irreflexiva de los peripatéticos*.

En el texto del *Tahâfut* se repite una serie de términos que podrían arrojar un poco de luz sobre el significado de dicha metáfora, como por ejemplo, فساد “fasâd” (nulidad, inutilidad), باطل “bâtil” (falsedad), إبطال “ibtâl” (nulidad), تعجيز “ta`yîz” (demostrar la incapacidad), تناقض “tanâqud” (contradicción).

Además de esta interpretación de Asín, que hemos citado, cabe destacar la del director de esta tesis Dr. Juan Antonio Pacheco<sup>11</sup>. En su opinión, la raíz árabe *h-f-t* significa revolotear, el revoloteo de un ave una y otra vez. Dicha raíz es casi onomatopéyica: resuena como el aleteo de un ave volando en círculos una y otra vez sobre su presa. De ahí se deriva el sentido de “inutilidad”, “parlotear” una y otra vez sobre un tema sin llegar a una conclusión, “hablar a la ligera” etc. Con todo, Juan Antonio llega a la conclusión de que la habitual traducción del término *tahâfut* como “destrucción” o “incoherencia” no acierta del todo. A su juicio, *Tahâfut al-Falâsifa* debería traducirse como el “parloteo de los filósofos” y, si fuera posible más llaneza coloquial, como el “bla bla bla de los filósofos racionalistas”.

- La polisemia y la sinonimia:
  - La traducción de قوة “quwwa” como facultad, fuerza, potencia.
  - عقل “Aql”: intelecto, entendimiento, inteligencia, razón; تعقل “ta`aql” (la intelección), العقلاء “al-`uqalâ” (los inteligentes, los que están dotados de la razón); العقل الشرع al-shar` - al-`aql (la ley religiosa – la razón o el intelecto)
  - فعل Fi`l: acto. بالفعل / بالوهم “Bi-l-fi`l / bi-l-wahm” (de hecho / en la imaginación); بالفعل / بالقوة “bi-l-fi`l / bi-l-quwwa” (en acto / en potencia).
  - المنطق “al-mantiq”: la razón.

<sup>10</sup> Publicado en *Revue Africaine* (trad. De J.Robert), Argel, 1906, pp. 185- 203, reproducido en *Obras escogidas* II-III, pp. 217-243, *op. cit.*, *Ibid*, nota 92, p. 51.

<sup>11</sup> Sobre la obra y el pensamiento de Averroes, véase Juan Antonio Pacheco Paniagua, *Averroes. Una biografía intelectual*, Sevilla, Almuzara, 2011.

- الكُلّ “Al-kull”: el todo, la totalidad, el universo
- معنى “Ma`nâ”: concepto, cualidad, significado.
- حيوان “Hayyawân”, حيّ “hayy”: ser vivo, animal, ser animado
- نفس “Nafs”: alma, mente. روح “rûh”: espíritu, neuma
- مقدر “Maqdûr”: decretado, poder hacerse; مقدرات “maqdûrât” (las cosas objeto de los decretos de Dios y de su poder).
- فلاسفة “Falâsifa” (filósofos)- فلسفة “falsafa” (filosofía), حكماء “hukamâ” (sabios como sinónimo de filósofos) – حكمة “hikma” (sabiduría o filosofía), محققون “mutafalsifa” (los filósofos sedicentes, los filosofastros), “muhaqiqûn”: los filósofos avezados, que buscan la verdad..
- أهل الحق “Ahl al-haqq”: la gente que sostiene la Verdad.
- متكلمون “Mutakallimûn”: los teólogos especulativos del Islam.
- مسلمون Muslimûn, إسلاميون islâmiyyûn: musulmanes, grupos del *kalâm*
- فرق “Firaq”: escuelas, grupos, sectas.
- استحالة “Istihâla”: imposibilidad, transformación, alteración.
- موجب و مسبب müyib wa musabib, مسبب و موجب Illâ wa ma`lûl, علة و معلول wa musabib: causa y efecto.
- إتصال Ittihâd, إتحاد ittisâl, الحلول al-hulûl: conjunción, unión, fusión, inmanencia, inhesión.

- La diferencia entre ambas lenguas: el árabe como lengua semítica tiene sus propias características distintas de las del español. Como, por ejemplo:

- **La ambigüedad:** el uso frecuente de los pronombres personales y posesivos es una característica del árabe, lo que hace difícil la comprensión de los textos.

- **La ausencia del verbo “ser”** en árabe sustituido por وجود “wuyûd”. La clasificación del ser en necesario, posible e imposible.

- **La abstracción:** هوية “huwiyya”; هو هو huwa huwa: identidad, ipseidad; مبدئية “mabda’iyya”: la cualidad de ser el Principio; ماهية “mâhiyya”: quiddidad; عقلية “aqliyya”: la intelección; عالمية “âlimiyya”: el estado de cognición; الكلية “al-kulliyya”: la universalidad, etc.

## Estrategias de traducción:

- El uso de mayúscula para traducir algunos conceptos definidos en árabe; es decir, los que llevan el artículo “al-” como: Esencia (الذات al-dhât), Eterno (القديم al-qadîm), Principio Primero (المبدأ الأول al-mabda’ al-’awwal), Entendimiento (العقل al-`aql), etc.

- La transliteración: هيلى haylé (materia primera o simplemente materia) cuyo equivalente en árabe es المادّة، المادّة الأولى.

(عناصر `unsur (pl. al`anâsir عنصر) equivalente a أسطقس `ustuquq (elemento).

- Paráfrasis: ciencias divinas, metafísica (الإلهيات al-`ilâhiyyât); ciencias naturales, física (الطبيعيّات al-tabî`iyyât), مركب “murakkib”: agente que lleve al acto la composición.

- Los términos técnicos relativos a la cuestión de la creación y el origen del mundo: محدث hudûth al-`âlam (creación del mundo), إحداث `ihdâth (creación), موجد muhdath (creado), دائم الحدوث dâ`im al-hudûth (producido permanentemente) vs. قدم العالم Qidam al-`âlam (eternidad del mundo); إيجاد `îyâd (creación, traer a la existencia), موجد mûyid (creador, que da el ser o la existencia); موجد mûyad (creado); أوجد awyada (traer a la existencia) vs. أعدم `adam (aniquilar); إعدام `idâm, إنعدام `in`idâm (aniquilación); بقاء baqâ` (permanencia, pervivencia) vs. إفناء fanâ` al-`âlam, الإفناء al-`ifnâ` (desaparición del mundo, destrucción, aniquilación).

- Términos sobre la hermenéutica: شاهد - غائب shâhid- ghâ`ib (el mundo visible e invisible); الظاهر - الباطن al-zâhir- al-bâtin (lo exotérico y lo esotérico); إستدلال `istidlâl (deducción) - إستقراء `istiqrâ` (inducción).

- Término: الدهر al-dahr (el evo, la eternidad), الدهرية al-dahriyya (el materialismo, los materialistas).

- Términos coránicos y expresiones culturales: التنزّه al-tanazzuh, التقدّس al-taqaddus (la trascendencia), التشبّه al-tashabbuh (el antropomorfismo), la teoría ash`arî de al-kasb o al-`iktisâb الإكتساب، الكسب (la adquisición), la teoría ash`arî de bi-lâ kaif بلا كيف (no preguntarse por el cómo en relación con la Realidad de Dios).

- Expresión “fî-l-`a`yyân- fî-l-`adhân” في الأعيان - في الأذهان : en la mente y fuera de la mente o mental y extramental

- Términos de la mística: أحوال “ahwâl” (estados, modos), معشوق، عاشق `âshiq, ma`shûq” (amante, amado), العارف العابد “al`ârif al-`âbid” (el gnóstico devoto).

- Términos como إلحاد `ilhâd, الزندقة al-zandaqa: herejía.

- Dicotomías: حق - باطل / mayâz-haqîqa (metáfora- realidad o verdad) - حقيقة مجاز - haqq-bâtil (Verdad- falsedad).

Finalmente, en las notas a pie de página de nuestra traducción señalamos, a modo de ejemplo, algunas de las acepciones que los traductores hacen de cada término. Así por ejemplo:

- أقاويل “aqâwîl” (nota 3 de la traducción del *Tahâfut* de Averroes) es traducida en inglés, italiano y catalán: assertions / ragionamenti / arguments.
- اليقين والبرهان Al-yyaqîn wa-l-burhân (nota 5): evidence and truth / certezza dimostrativa / certesa i la demsotració apodíctic.
- المسألة Al- mas’ala (nota 6): discusión / problema / qüestió.
- حادث Hâdith (nota 9): the temporal / il contingente / el contingent.
- مرجح Murayih (nota 10): determinant, determining principle, or more literally “what causes to incline” / causa determinante / precipitant.
- الموجودات Al-mawyûdât (nota 37): reality / esseri esistenti / éssers.
- الأحوال الحادثة Al-ahwâl al-hâditha (nota 48): new dispositions / disposizioni accidentali / nous modes.
- شرع Shar` (nota 55): Divine Law / Legge rivelata / llei religiosa.
- بضرورة العقل و نظره Bi darûrat al-`aql aw nazarihir (nota 84): through the necessity of intuitive thought or through a logical deduction / per via d’intelletto, per necessita [di ragionamento] o speculazione / per la necessitat [lògica] de l’enteniment o per la de la intuición.
- ذات واحدة Dhât wâhida (nota 95): single being / un’unica essenza / una sola entitat.
- المعقول، العقل، العاقل Al-`âqil, al-`aql, al- ma`qûl (nota 100): the knower, the knowledge, the known / l’intelligente, ciò che intellige, ciò che è intelletto/ l’agent, l’acte i l’objecte de l’entendre.
- إتحاد Ittihâd (nota 101): la unión o la conjunción con el Inelecto Agente: : unity / unificazione / unió.
- الشاهد و الغائب Al-shâhid wa-l-ghâ’ib (nota 107): the visible and in the invisible world / tanto nell’ambito del visibile quanto dell’invisibile / en el cas del homes i de Déu.
- الفطرة السليمة Al-fitra al-salîma (nota 112): the “sound understanding”/ attitudine retta / la sana raó.
- الخواص Al-jawâss: la élite de los sabios y los filósofos (nota 115): the men to whom it is evidente / l’élite [dei sapienti] / els entesos.

- جارج النفس أو في النفس Jâriy al-nafs aw fî al-nafs (nota 153): inside or outside the soul / al di fuori dell'anima o all'interno dell'anima / bé fora de l'ànima, o bé en l'ànima.
- ذوق Zawq: finura innata, tacto, intuición (nota 160): immediate intuitive apprehension / una percezione immediata / la intuición.
- من المعارف الأولى Mina-l-ma`ârif al-`ûlâ: conocimiento evidente (nota 196): is known by primitive intuition / riguardo alle conoscenze originarie / una de les veritats primeres.
- مخصص Mujassis (nota 198): a differentiating principie / un principio caratterizzante / un particularitzador.
- غرض Gharad (nota 205): Desire / scopo / inclinació.
- المعنى Al-ma`nâ (nota 217): quality / qualità / la característica, literalmente “intenció”.
- أهل البرهان Ahl al-burhân (nota 231): if you are interested in science / se fai parte della categoria dei filosofi / si tu ets un dels qui empren deduccions.
- الأحوال والهيئات Al-ahwâl wa-l-hayy`ât (nota 256): the times / stati e le forme / als modes i les disposicions.
- فناء Fanâ` (nota 344): disappearance / l'annientamento / l'anihilació.
- بالشخص Bi-shajs (nota 396): individually / un singolo / com a individualitat.
- على استقامة `Alâ`istiqa`ma (nota 403): lead directly / conduce / en una dimensió lineal.
- أزليا و دورا `Azaliyyan wa dawran (nota 404): eternally and in rotation / in eterna successione / és eterna i circular.
- المحققون Al- muhaqiqûn (nota 417): the acknowledged philosophers / più accreditati pensatori / altres filòsofs de prestigi.
- في الأذهان # في الأعيان Fi-l-adh-hân vs. Fî al-`a`yyân (nota 432): in the mind vs. In the external world / nella mente vs. Nella realtà [esterna] / en les ments vs. En la realitat externa.

### Metodología:

Como punto de partida, hemos dispuesto de las ediciones árabes actualizadas de los textos de Algacel y de Averroes siguientes:

- La edición del Dr. Salah al-Dîn Al-Huwârî, *Tahâfut al-Falâsifa li-Huyat al-Islam Abî Hâmid al-Ghazâlî*. Al-Maktaba Al-`Asriyya, Beirut, 2007<sup>12</sup>.

Con introducción y notas (*La Incoherencia de los Filósofos de la Prueba o*

<sup>12</sup> الدكتور صلاح الدين الهوارى. تهافت الفلاسفة لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي. المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2007

*el garante del Islam Abû Hâmid al- Ghazâlî*). Dicha edición está basada en la edición que realizó Dr. `Alî bû Malham. Dâr Al-Hilâl, Beirut, 1994.

- La edición comentada dirigida por el Dr. Muhammad `Âbid Al-Yâbrî y realizada por Ahmad Mahfuz y Mustafâ al-Hadâd, titulada *Tahâfut al-Tahâfut. 'Intisâran li-rûhi al-'ilmiyya wa ta'sîsan li-'ajlâqiyyât al-hiwâr*. Markaz Dirâsât Al-Wahda al-`Arabia, Silsilat al-turâth al-falsafî al-`arabî, Mu'al-lafât Ibn Rushd (3) Beirut, Líbano, 2008 (3ª edición)<sup>13</sup>. (*La Incoherencia de la Incoherencia: en defensa del espíritu científico y la restauración del diálogo ético*. Editorial: Instituto de los Estudios de la Unidad Árabe, Serie sobre el Legado Filosófico Árabe, Las obras de Ibn Rushd (Averroes) (3)).

Dicha edición forma parte de un proyecto más amplio cuyo objetivo fundamental es la divulgación de las obras clásicas de los grandes filósofos araboislámicos para hacerlas accesibles e inteligibles al lector árabe contemporáneo.

La Serie sobre el Legado Filosófico Árabe consagra los tres primeros volúmenes a la obra de creación original de Averroes ; esto es, *Fasl al-maqâl fî mâ bainâ al-sharî'a wa-l-hikma min al- ittisâl* (*Doctrina decisiva en torno a la concordia entre la Revelación y la filosofía*), *Kashf `an manâhiy al-adilla fî `aqâ'id al-milla* (*Exposición crítica de los métodos seguidos en la demostración de la doctrina de la religión*)<sup>14</sup> y *Tahâfut al-Tahâfut* (*Incoherencia de la Incoherencia*), que hemos traducido.

Se trata de un nuevo acercamiento al legado filosófico araboislámico desde una nueva perspectiva crítica racionalista: desde los inicios de la *nahda*, el pensamiento árabe moderno y contemporáneo venía realizando un esfuerzo incesante para establecer las bases de una lectura moderna de los clásicos. El

<sup>13</sup> الدكتور محمد عابد الجابري. تهافت التهافت. إنتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار. مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد (3). بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2008.

<sup>14</sup> Ambas obras han sido traducidas al español por Manuel Alonso, en *Teología de Averroes*. Estudios y Documentos, Madrid-Granada, 1947, pp.149-200; y pp. 203-255 respectivamente.



filósofo marroquí Muhammad `Âbid al-Yâbrî (1935-2010) es pionero en este campo y considerado uno de los pensadores más importantes del siglo XX<sup>15</sup>.

Él mismo en la introducción explica que el propósito de la edición comentada del *Tahâfut* es acercar al lector árabe contemporáneo esta obra escrita en el siglo XII – entre 1180 y 1186 -, y que, según él, sigue vigente tanto por su contenido como por la problemática que plantea. Por otra parte, al-Yâbrî señala también, que “la crisis de la comprensión”: (‘Azmat al-fahm أزمة الفهم) de la obra de Averroes es debida a la inexistencia de una edición definitiva no sólo de la obra de Averroes en general, sino también y en particular del *Tahâfut*, el libro “más conocido y a la vez el más ignorado”: (al-kitâb “al-mash-hûr al-mayhûl” “المشهور المجهول”)

Asimismo, el coordinador de la edición, Ahmad Mahfûz, hace referencia a la edición *princeps* impresa en el Cairo en 1885, que fue objeto de estudio del padre Maurice Bouyges. Este llevaría a cabo la primera edición crítica publicada en 1930, referencia obligatoria para todos los estudiosos. En ella se ha basado también la edición comentada del *Tahâfut* que ha sido objeto de nuestra traducción. Igualmente, se contemplan en ella las correcciones y sugerencias que propone Simon Van den Bergh en sus índices de la traducción inglesa: *The Incoherence of The incoherente*, London, 1954.

Por otra parte, hemos cotejado también nuestra traducción con la traducción inglesa, la italiana y la catalana antes mencionadas.

Hemos traducido párrafo a párrafo, de acuerdo con el método mayoritariamente seguido por los primeros traductores de la *Bayyt al-Hikma* o Casa de la Sabiduría<sup>16</sup>,

---

<sup>15</sup> Véase al respecto la obra magna de al-Yabrî, la más conocida de toda su producción, titulada *Naqd al-`aql al-`arabî (Crítica de la razón árabe)* compuesta de cuatro partes: *Takwîn al-`aql al-`arabî (La formación de la razón árabe)*. Beirut: Dâr al-Talîf, 1984; Casablanca: al-Markaz al-Taqâfî al-`Arabî, 4 ed. 1991; *Bunyat al-`aql al-`arabî (La estructura de la razón árabe)*. Beirut: Dâr al-Talîf, 1986; Casablanca: al-Markaz al-aqâfî al-`Arabî, 3 ed. 1993; *al-`Aql al-siyâsî al-`arabî (La razón política árabe)*. Casablanca: al-Markaz al-Taqâfî al-`Arabî, 1986 y 2ed. 1991; *al-`aql al-`ajlâqî al-`arabî (La razón ética árabe)*. Casablanca: al-Mrkaz al-Taqâfî al-`Arabî, 2001. En español cabe destacar *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*. Traducción de Manuel C. Fera. Madrid: Trotta, 2001; y *Crítica de la razón árabe*. Traducción de Ahmed Mahfûz. Madrid: Icaria, 2001.

<sup>16</sup> Cf. Mongia Mensia “Las traducciones en los primeros siglos del Islam y el papel de Bayt al-Hikma de Bagdad” (trad. De Pedro Buendía) en Miguel Hernando de Larramendi, Gonzalo Fernández Parrilla (coords). *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo: el papel de la traducción*. Escuela de Traductores de Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 53-76.

donde las traducciones se hicieron directamente del griego al árabe o, a través del siríaco; y donde hubo dos *modus operandi* ante los diversos problemas metodológicos y de lenguaje que se plantearon, ya desde el punto de vista lexicográfico como lingüístico<sup>17</sup>.

Por último, añadimos a la traducción - como ya hemos señalado - numerosas notas explicativas a pie de página, en donde cotejamos nuestra traducción con sus equivalentes en inglés, italiano y catalán de los términos técnicos más destacados. También, añadimos las explicaciones y referencias bibliográficas que se citan tanto en la edición árabe como en las ya citadas traducciones, por estimarlas imprescindibles para completar nuestra traducción.

### **Una vez finalizada nuestra traducción, observamos el estilo de los dos autores reflejado en el *Tahâfut*.**

De este modo, pues, el propósito de la composición del *Tahâfut* de Algacel en el año 1095 fue poner de manifiesto la incoherencia y la contradicción de las doctrinas de los filósofos y la escasa solidez de sus argumentos. Decide, para ello, combatirlos en su mismo terreno, esto es, utilizando ampliamente su terminología y técnica filosófica. Razón por la cual se le considera el verdadero introductor de la Lógica en la teología especulativa islámica. No obstante, aunque él podría ser considerado un filósofo – de hecho los escolásticos latinos así lo estiman - es también un sufí; pues los argumentos de la fe y del espíritu son para él más valiosos que los de la razón. De ahí que su terminología tenga un marcado énfasis espiritual y que sus palabras pertenezcan en gran medida al vocabulario sufí<sup>18</sup>.

Averroes, por su parte, en su refutación utiliza las mismas armas dialécticas de Algacel. Incluso utiliza parte de su vocabulario para argumentar en su contra. El objetivo fundamental del filósofo cordobés es restaurar el verdadero pensamiento racional de Aristóteles, el Filósofo por excelencia, convencido de que él es el único filósofo capaz de entender y comentar el pensamiento del estagirita. Por eso su

---

<sup>17</sup> Cf. A. Badawí. La technique de la traduction: V. Les méthodes de traduction, en *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1968, pp. 33-34.

<sup>18</sup> Donde se refleja claramente la mística de Algacel es en su obra monumental titulada *Thyyâ `ulûm al-Dîn* (*La vivificación de las ciencias religiosas*) consta de 4 volúmenes, edición de El Cairo, 1937-1939; y también en *Mishkât al-Anwâr* (*“la Hornacina Luminosa”* o *“El Nicho de las Luces”*). Cf. M.Asín Palacios: *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4v., Madrid, 1934 -1941, pp. 242-250.

lenguaje tanto del *Tahâfut* como de su obra en general es una lengua filosófica basada en las obras de Aristóteles traducidas en Bagdad en el siglo IX.

Con todo, nuestra traducción nos ha exigido un enorme esfuerzo para precisar y fijar una terminología técnico- filosófica al abarcar distintas áreas del saber: astronomía, derecho islámico, filosofía, medicina, mística y teología.

### Caracteres de la lengua y del pensamiento expresado por cada uno de los dos autores:

Por lo que se refiere a Algacel, es muy crítico con los filósofos helenizantes, los *falâsifa*, desde el punto de vista de la fe. Su actitud con respecto al eterno problema entre fe y razón, es totalmente opuesta a la que adoptaron los *falâsifa*, y Averroes en particular. Mientras los filósofos musulmanes convienen en que la filosofía y la religión en absoluto son contradictorias, más bien conducen a la misma verdad aunque mediante dos vías distintas según las posibilidades de comprensión humana.

Averroes, por su parte, subraya que la especulación filosófica no sólo está legitimada por la ley revelada, sino que es obligación para las mentes capaces de comprenderla y ejercitarse en ella. Pues tanto la ley revelada como la filosofía enseñan la misma verdad: “*la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo*”<sup>19</sup>. La verdad por tanto es una aunque las vías de acceso a ella son dos y cada una debe respetar su metodología.

Ahora bien, si los demás filósofos musulmanes opinan que la filosofía está reservada a los sabios, mientras que la religión es necesaria para el vulgo, para Averroes, sin embargo, dada su complejidad intrínseca, la filosofía se dirige a los capacitados para ejercitarse en ella, que son los filósofos, y la religión va dirigida a todos los hombres sin excepción.

No obstante, son diversas y contradictorias las opiniones acerca de la verdadera posición de Averroes frente al problema de las relaciones entre filosofía y religión, especialmente si se compara su actitud en sus comentarios a Aristóteles con el *Tahâfut*. Unos, le definen como “racionalista”, es decir, que supedita la religión a la filosofía, y otros como “fideísta”, que subordina la filosofía a la ley revelada. Como filósofo y

---

<sup>19</sup> *Fasl al-Maqâl* o *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, traducción española de M. Alonso en *Teología de Averroes*, Madrid-Granada, 1947, p.161.

teólogo Averroes se ejercitó en ambos campos, en palabras de M. Cruz Hernández, no tendría sentido preferir un Averroes u otro.<sup>20</sup>

En cambio, la filosofía para Algacel, además de ser insuficiente es peligrosa y dañina para la religión, al fundamentarse en postulados erróneos e incompatibles con los principios de la ley revelada. Aun así, se sirvió de ella para mostrar la incapacidad de los filósofos y la escasa solidez de sus teorías. En este sentido, la expresión de R.Brunschvig de que Algacel era un “*antifilósofo que filosofaba*”<sup>21</sup> es de sobra elocuente.

Asimismo, la validez y la eficacia de la razón para Algacel sólo se garantizan en la Ley revelada: el uso de la razón y la búsqueda de pruebas racionales no tienen valor sino porque son una obligación prescrita por la Ley. De ahí que para los *mutakallimûn ash`arîes*, entre ellos Algacel, el razonamiento que conduce a las verdades religiosas sea una obligación legal y no una obligación “moral”, como sostenían los *mutakallimûn mu`tazilîes*<sup>22</sup>.

Ahora bien, su propósito en el *Tahâfut* no fue destruir la confianza en la razón, sino demostrar que ésta no es autosuficiente para indagar sobre las cuestiones divinas. De este modo, Algacel quería echar por tierra la pretensión de los filósofos de que con la sola razón es posible resolver dichas cuestiones.

En su opinión, era imprescindible comprender primero el sistema y los argumentos de los filósofos, para poder refutarlos después. Con este fin redactó el libro titulado *Maqâsid al-falâsifa* o *Intenciones de los filósofos*<sup>23</sup>, que fue traducido al latín en 1145, en Toledo, por Dominicus Gundissalinus bajo el título de *Logica et philosophia algazelis Arabis*<sup>24</sup>. De él fue excluida la introducción en la que Algacel reconoce que su intención es exponer las doctrinas de los filósofos para refutarlas después, lo cual hizo pasar a Algacel ante los escolásticos latinos por un filósofo. El *Maqâsid* se basa

---

<sup>20</sup> Sobre esta cuestión, véase Idoia Maiza Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahâfut al-Tahâfut*. Editorial Trotta, 2001, pp. 66-88.

<sup>21</sup> R.Brunschvig, “Los teólogos juristas del Islam. En pro o en contra de la lógica griega: Ibn Hazm, Al-Gazzâlî, Ibn Taymiyya”: *Al-Andalus* 35 (1970), pp. 144-169, *op. cit.*, Idoia Maiza Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahâfut al-Tahâfut*. Editorial Trotta, 2001, nota 49, p. 38.

<sup>22</sup> Cf. L.Gardet y M.Anawati, *Introduction á la théologie musulmane*, pp. 349-364, *op. cit. ibid*, nota 42, p.36.

<sup>23</sup> Traducción de M.Alonso Alonso, Barcelona, Juan Flors, 1963.

<sup>24</sup> Sobre la ingente labor de traducción al latín o castellano de textos árabes que tuvo lugar en Toledo, véase José Sangrador Gil “La Escuela de Traductores de Toledo durante la Edad Media” en Miguel Hernando de Larramendi, Gonzalo Fernández Parrilla (coords). *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo: el papel de la traducción*. Escuela de Traductores de Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 25-52.

principalmente en la obra titulada *Dānesh-namè* (*El libro de la Ciencia*) que escribió en persa Avicena.

No obstante, no todas las ciencias cultivadas por los filósofos, a juicio de Algacel, deben ser rechazadas, pues las Matemáticas y la Lógica no son contrarias a la religión, mientras que la Física lo es sólo en ciertos puntos. Son más bien, las doctrinas de la Metafísica, las que están en contradicción con el dogma y contienen graves y numerosos errores que entrañan un serio peligro para el Islam.

Son veinte, en total, las tesis que refuta Algacel en su *Tahâfut*. Unas veces, anula la tesis; y otras veces, acepta la tesis, pero quita la validez al argumento en que se sustentan:

**Cuestión I, II:** anula la tesis de los filósofos acerca de la eternidad *a parte ante* y *a parte post* del mundo.

**Cuestión III:** demuestra el engaño en su afirmación de que Dios es el Artífice del mundo y éste es Su obra.

**Cuestión IV, V:** demuestra su incapacidad para probar la existencia y la unicidad de Dios.

**Cuestión VI:** anula su doctrina que niega los atributos [divinos].

**Cuestión VII, VIII:** anula su doctrina de que Dios no se divide en género y en diferencia específica, ni tiene *quididad*.

**Cuestión IX:** demuestra su incapacidad para probar la incorporeidad de Dios.

**Cuestión X:** demuestra que de la tesis de la eternidad del tiempo (*dahr*), se sigue necesariamente la negación del Creador.

**Cuestión XI, XII:** demuestra su incapacidad para afirmar el conocimiento que Dios tiene de los otros y de Sí mismo.

**Cuestión XIII:** anula su tesis que niega a Dios el conocimiento de los particulares.

**Cuestión XIV, XV:** anula su tesis acerca de la vida, la voluntad de los cielos y el fin de su movimiento

**Cuestión XVI:** anula su tesis de que las almas celestes conocen los particulares.

**Cuestión XVII:** anula su tesis de la imposibilidad de los milagros.

**Cuestión XVIII, XIX:** anula su tesis de la inmortalidad del alma y la imposibilidad de su aniquilación.

**Cuestión XX:** anula su tesis que niega la resurrección de los cuerpos y, por consiguiente, niega los placeres y los dolores en la vida futura.

De estas veinte tesis, tres son consideradas impías, a saber la eternidad del mundo (Cuestión I); la negación a Dios del conocimiento de los particulares (Cuestión XIII); y la negación de la resurrección de los cuerpos (Cuestión XX), porque a juicio de Algacel, son contrarias a los fundamentos del Islam, por ello acusa a los filósofos de infieles. Mientras que las restantes diecisiete son heréticas, en ellas los filósofos convienen con los *mutakallimûn*, razón por la cual no se debe acusarles de infidelidad.

En el prólogo de la obra, Algacel atribuye la decadencia del Islam a la imitación ciega de los filósofos griegos y de sus ciencias anteponiéndolas a la ley revelada, haciendo hincapié en que el objeto fundamental de su obra no es otro que poner en evidencia las incoherencias y contradicciones de los filósofos y mostrar, por consiguiente, que sus doctrinas son infundadas e incompatibles con los fundamentos del Islam. Para ello, en la mayoría de sus argumentos recurre a la famosa doctrina del *taywîz* que consiste en decir que “todo puede ser de otro modo”, negando así la necesaria conexión en la naturaleza que sostienen principalmente los filósofos<sup>25</sup>.

Consciente de la trascendencia de este libro, Averroes - como filósofo racionalista que defiende no solo a la razón, sino sobre todo a Aristóteles – redactaría entre 1180 y 1186, casi un siglo después, el *Tahâfut al-Tahâfut* para refutar la doctrina que sostiene Algacel en el *Tahâfut al-falâsifa*, libro que, a su juicio “*nunca debió haber visto la luz*”, porque en él Algacel falsea la verdad e impide a los hombres alcanzar su felicidad. Además, creía que refutando a al-Farâbî y a Avicena, refutaba toda la filosofía, mas ignora que “*la verdadera filosofía está en los libros de los filósofos antiguos, sobre todo, en los libros de Aristóteles, no en las afirmaciones de Avicena y otros pensadores musulmanes*”. Averroes fue muy crítico con al-Farâbî y, sobre todo, con Avicena cuyas afirmaciones, a su juicio, son incongruentes y extraños a la filosofía y más débiles que las de los *mutakallimûn*.

Asimismo, en su opinión, los argumentos que aduce Algacel tanto en nombre de los filósofos como en su contra son en su mayoría dialécticos y en absoluto conducen a la certeza ya que se fundamentan sobre nociones comunes. De ahí que en el prólogo de su

---

<sup>25</sup> Cf. Idoia Maiza Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahâfut al-Tahâfut*. Editorial Trotta, 2001, pp. 40- 41.

*Tahâfut*, Averroes aclare que su propósito “es mostrar el grado de asentimiento y persuasión en los razonamientos expuestos por Abû Hâmid [Algacel] en su libro titulado “la Incoherencia [de los filósofos]” y demostrar que la mayoría de ellos no alcanzan la certeza ni la demostración apodíctica”. Para ello enfrenta la doctrina de los filósofos antiguos a las opiniones de Algacel y de los *mutakallimûn*, “para demostrar cuán de lejos quedaron sus doctrinas de la auténtica sabiduría”.

Aún así, él mismo reconoce que, en su refutación a Algacel, sus razonamientos son también dialécticos. Porque, la mayoría de las cuestiones objeto de discusión en el *Tahâfut* han sido despojadas de su contexto, por lo tanto deben ser estudiadas en el lugar correspondiente, esto es, en los libros de los filósofos antiguos y de Aristóteles, y no deben ser divulgadas al común de la gente porque no están capacitados para su comprensión.

El *Tahâfut al-Tahâfut*, en palabras de Andrés Martínez Lorca, es la obra más ambiciosa y original de Averroes<sup>26</sup>: en ella habla en nombre propio sobre temas propiamente islámicos, polemiza con Algacel y los *mutakallimûn*, defendiendo el esfuerzo de los filósofos en la búsqueda de la verdad.

Por otra parte, en opinión de Massimo Campanini: “*El debate entre Algacel y Averroes representa el momento teórico más elevado de la filosofía islámica medieval, en tanto que no sólo pone en discusión el sentido global del sistema de las causas y consecuentemente el del orden natural de las cosas, sino que hace surgir la dialéctica de la razón desde un punto de vista particularmente islámico*”<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Véase Andrés Martínez Lorca “Ibn Rusd, renovador de la filosofía en el mundo medieval”, en *Al encuentro de Averroes*, pp. 39-53; también del mismo autor “Averroes, el filósofo que abrió Europa a la modernidad”, pp. 121-127, y “Ibn Rusd como historiador de la filosofía” pp.128-136, en *Maestros de occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Madrid, Trotta, 2007.

<sup>27</sup> Massimo Campanini, *Introducción a la filosofía islámica*. Traducción de Santiago escobar Gómez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006. p.150

## **TRADUCCIONES**



**ALGACEL:**

*Tahâfut al-Falâsifa o La Incoherencia de los Filósofos*

[PRIMERA PARTE:

CIENCIAS DIVINAS o METAFÍSICA (*ʿULŪM ILÂHIYYA*)]

## Cuestión Primera

### SOBRE LA NULIDAD DE LA DOCTRINA DE LOS FILÓSOFOS DE LA ETERNIDAD DEL MUNDO.

#### Exposición detallada de su doctrina:

Los *filósofos* discrepan sobre la eternidad del mundo<sup>28</sup>. La mayor parte de los *filósofos* tanto antiguos como modernos coinciden en afirmar que el mundo es eterno, y que su existencia es coeterna a la de Dios, Altísimo; es decir, que es un efecto simultáneo<sup>29</sup> y no posterior a Él en el tiempo como el efecto sigue a la causa, y la luz al sol.

La anterioridad del Creador<sup>30</sup>, pues, respecto al mundo es equivalente a la de la causa en relación con el efecto; esto es, una anterioridad esencial y gradual, no temporal<sup>31</sup>.

Se cuenta que *Platón* dijo que el mundo fue generado y creado<sup>32</sup>. Algunos [*filósofos*], sin embargo, al interpretar sus palabras negaron su doctrina de la creación del mundo.

*Galeno*, al final de su vida, en su libro titulado “*Lo que opina Galeno*”<sup>33</sup> afirmó su total desconocimiento de si el mundo es eterno o creado. - Aunque esta afirmación podría dar a entender su incapacidad para desentrañar esta cuestión, solo significa que el asunto es en sí insondable, y una excepción respecto a la opinión sostenida por casi todos ellos [*los filósofos*] que creen en la eternidad del mundo -. En suma, ellos no conciben que un ser creado proceda de un ser eterno sin un intermediario.

---

<sup>28</sup> قدم العالم Qidam al-`âlam vs. حدوث العالم hudûth al-`âlam. Sobre las doctrinas a favor o en contra de la creación o la eternidad del mundo, véase Maimónides, *Guía de perplejos*. Traducción de David Gonzalo Maeso, Madrid: Editora Nacional, 1984.

<sup>29</sup> معلولا له و مساوقا له Ma`lûlan lahu wa musâwiqan lahu

<sup>30</sup> باريء Bârî

<sup>31</sup> بالذات و الرتبة لا بالزمان Bi-dhât wa rutba lâ bi-zamân.

<sup>32</sup> مكوّن ومحدث Mukawwan wa-muhdath

<sup>33</sup> **Galeno: (CA. 129-ca. 215)**, médico y filósofo procedente de Asia Menor de influencia helenística. Entre sus escritos *Sobre el método terapéutico*, *Sobre la función de las partes*, *Introducción a la lógica*, *Sobre las pasiones y los errores del alma*, etc. ما يعتقده جالينوس رأيا Mâ ya`taqiduhu Yâlinûs ra`yan. Alude al testamento intelectual de *Galeno* titulado “*Sobre mis propias opiniones*”, en *Diccionario Akal. El saber griego*. Madrid, Akal, 2000, p 493. Véase también `Abdurrahman Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: Librairie Philosophique. J.Vrin, 1968, *Op. cit.*, “*Ce que je crois*”; traduit par thâbit ibn Qurrah et `Isa ibn Yahyâ, p.112.

## Exposición de sus argumentos<sup>34</sup>

Como sería enormemente prolijo mencionar todos los argumentos y objeciones alegadas por [los *filósofos*] y que se levantaron en su contra, prescindiremos de exponer aquellos razonamientos que son arbitrarios y endebles al no aportar beneficio alguno. Nos referiremos tan solo a los que pueden suscitar dudas entre los estudiosos avezados.

**Los argumentos son tres<sup>35</sup>:**

### Argumento Primero

**Afirman** que es absolutamente imposible que un ser creado proceda de un ser eterno. Así, por ejemplo, si suponemos que del eterno no procedió el mundo, sería así por carecer de un determinante que hubiese dado la preferencia a la existencia del mundo sobre su no existencia<sup>36</sup>. La existencia del mundo fue una mera posibilidad. Y si el mundo fue creado<sup>37</sup>, se seguirá una de estas dos hipótesis: bien habrá aparecido de nuevo un determinante<sup>38</sup> que habrá preferido la existencia del mundo, bien no. De ser así; esto es, que ningún determinante habría reaparecido, se derivará de ello que el mundo habrá permanecido como mera posibilidad tal como era antes. Pero si se hubiese surgido de nuevo un determinante ¿quién lo creó y por qué se produce ahora y no antes? Sigue por tanto en pie la cuestión sobre la creación del determinante<sup>39</sup>.

En suma, si los estados del Eterno<sup>40</sup> son idénticos, de ello derivarán [estas dos hipótesis]; bien nada en absoluto ha sido creado por Él, bien todo ha sido creado por Él eternamente. Y cualquier distinción entre el estado de no creación y el estado de creación<sup>41</sup> será absurda<sup>42</sup>.

---

<sup>34</sup> أدلة Adil-la: pruebas, razonamientos.

<sup>35</sup> En realidad, son CUATRO argumentos.

<sup>36</sup> مرجح Murayih

<sup>37</sup> حدث Hadatha

<sup>38</sup> تجدد Tayaddada

<sup>39</sup> حدوث المرجح Hudût al-murayih

<sup>40</sup> أحوال القديم Ahwâl al-qadîm. “AHWÂL” es un término técnico sufí. La teoría de los estados o modos “ahwâl” fue elaborada por el teólogo mu`tazilî **Abû Hâshim al-Yubâ`î (890-933)** y consiste en que los atributos de Dios forman parte intrínseca de su esencia, de lo contrario habría que aceptar en Dios la multiplicidad y el cambio. Cf. Farid Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazali*, Liban, 1985; Cf. A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, III, “HÂL” (pl.ahwâl), pp.85- 87 (L.Gardet). Cf. D.GIMARET, *La Théorie des Ahwâl d'Abû Hâsim Ibn al-Gubbâ`îy*, in “Journal Asiatique”, 1970.

<sup>41</sup> حال الترك وحال الشروع Hâl al-tark wa hâl al-shurû`

La pregunta que deberíamos hacernos es por qué el mundo no fue creado antes. Y esto es algo que no puede atribuirse a la incapacidad del Eterno para llevarlo a la existencia<sup>43</sup>, ni tampoco a la imposibilidad de la creación del mundo al implicar en el Eterno una transformación de la incapacidad a la capacidad; y en el mundo, de la imposibilidad a la posibilidad. Y ambas hipótesis son absurdas.

Ni tampoco puede afirmarse que antes [Dios] no tuvo intención [de crear el mundo] y después sí, ni que se careció de un instrumento y que posteriormente este apareció.

Lo más verosímil que se puede **afirmar** es que “no quiso antes su existencia”. **Se dirá** entonces que “si [el mundo] existe ahora y no antes es porque Él así lo ha querido”. [La voluntad] entonces habrá sido creada en Él<sup>44</sup>. Y esto es imposible<sup>45</sup>, porque Él no puede ser el sustrato de los seres creados<sup>46</sup>, y si no ha sido creada en Él<sup>47</sup>, [Dios] no sería volente<sup>48</sup>.

Dejémonos de especular sobre el sustrato de la creación [de Su voluntad], porque acaso no reside la dificultad en saber cuál es el origen<sup>49</sup> de su creación, de dónde proviene, y por qué ha sido creada ahora y no [procede] de Dios<sup>50</sup>.

Si se admite la existencia de un ser creado sin un Creador<sup>51</sup>, el mundo sería creado sin necesidad de un Artífice. Sino ¿qué diferencia habría entre cada ser creado?

Pero si [el mundo] es una creación de Dios, ¿Por qué ha sido creado ahora y no antes? ¿Se deberá acaso a la carencia<sup>52</sup> de un instrumento, capacidad, propósito o naturaleza<sup>53</sup>? Y que [el mundo] se creó después que existieron. Retorna en sí la dificultad. O ¿se debe a la inexistencia de la voluntad? Esta voluntad precisará de otra, e igualmente ésta de una anterior<sup>54</sup>, y así infinitamente.

<sup>42</sup> محال Muhâl: o imposible

<sup>43</sup> الإحداث Al-îhdâth. Sobre los términos técnicos acerca de la creación y el origen del mundo, véase *Encyclopédie de l'Islam*, III: “Hudûth al-`âlam”, p567 (G.C.Anawati); “Ihdâth”, pp.1077-1078 (R. Arnaldez); “Ibdâ”, pp. 685- 686 (L.Gardet), IV: “Khalk”, pp. 1012- 1020 (R.Arnaldez); “Kawn wa-Fasâd”, pp. 827-828 (L.Gardet), X, “Takwîn”, pp.159-160 (Remke Kruk). Cf. A.-M Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenne)*, 1938, “hudûth”, “Ihdâth” pp. 61-63; “Kawn”, “Takwîn”, “Takawwun” pp. 356- 358; “خلق” Halq” p. 111; “إيجاد” Îjâd” p.420. Además de “صنع Sun`” y “إختراع” Ijtirâ`.

<sup>44</sup> حدثت الإدارة Hadathat al-irâda

<sup>45</sup> حدوثه في ذاته Hudûthihi fî dhâtihi

<sup>46</sup> محلّ الحوادث Mahall al hawâdith

<sup>47</sup> حدوثه لا في ذاته Hudûthihi lâ fî dhâtihi

<sup>48</sup> مرید Murîd

<sup>49</sup> أصل Asl

<sup>50</sup> ولم حدث الآن من جهة الله؟ Wa lima hadatha al-ân lâ min yihati-Allâh?

<sup>51</sup> محدث Muhdith

<sup>52</sup> عدم `Adam

<sup>53</sup> آلة، قدرة، غرض، طبيعة `Âla, qudra, gharad, tabî`a

<sup>54</sup> الإرادة الأولى Al-`irâda al-`ûlâ

Es absolutamente cierta<sup>55</sup> entonces la imposibilidad de que el ser creado proceda del Eterno, sin producirse una transformación<sup>56</sup> en cuanto a capacidad, instrumento, tiempo, propósito o naturaleza. Y cualquier hipótesis sobre un posible cambio en el estado [del Eterno] es absurda, al igual que cualquier discusión<sup>57</sup> sobre las restantes cosas. Como quiera que sea, el mundo existe [desde siempre] y no puede ser creado. Por lo tanto será eterno.

Este primer argumento de los *filósofos* es el más enrevesado, aunque son intrincadas también todas sus discusiones sobre las diversas cuestiones acerca de las Ciencias Divinas [la Metafísica]. Y su capacidad de imaginación en esta cuestión es aun mayor que en las restantes. De ahí que hayamos comenzado por ella y por su argumento más sólido.

**Objetaremos** de dos modos:

**1- Decimos** ¿por qué refutáis<sup>58</sup> a quienes **dicen** que el mundo fue creado por una voluntad eterna, que decretó el momento de su existencia y el fin de la no existencia, y el origen de su comienzo?, y que no existió antes porque no fue deseado<sup>59</sup> y por eso no fue creado, y que solo existió en el momento en que fue deseado por la voluntad eterna, y por eso fue creado. ¿Por qué creéis entonces que esto es imposible?

**Si se dice** que esto es del todo imposible porque el ser creado es un efecto necesario<sup>60</sup>, de la misma manera que es imposible que un ser creado exista sin una causa necesaria<sup>61</sup>, y que un ser necesario cuyas condiciones, causas y principios hayan sido completados para actuar necesariamente, y sin haber ningún imprevisto, se retrase su efecto. Es imprescindible que el efecto necesario sea inmediato a su causa necesaria, en virtud del principio de que es imposible que haya un efecto necesario sin causa necesaria.

Antes de la existencia del mundo existían el agente que deseaba esa existencia<sup>62</sup> y la voluntad. Y también la relación entre ésta y el objeto deseado [el mundo] sin que apareciera de nuevo ningún agente, ni voluntad, ni relación alguna. Pues todo ello implicaría un cambio. ¿Cómo apareció de nuevo el objeto deseado? y ¿qué impidió hacerlo antes? El hecho de que surgiera un nuevo estado no se distingue del estado

---

<sup>55</sup> تحقق بالقول المطلق Tahaqqqa bi-l-qawli-l-mutlaq

<sup>56</sup> تغير Taghayyur

<sup>57</sup> الكلام Al-kalâm: discurso

<sup>58</sup> تتكرون Tunkirûna

<sup>59</sup> مراد Murâd

<sup>60</sup> موجب ومسبب Mûyab wa musabbab

<sup>61</sup> سبب و موجب Sabab wa mûyib

<sup>62</sup> المرید Al-murîd

anterior en ninguna cosa, ni condición, ni situación ni relación. Las cosas estaban en sí como estaban sin que existiera el objeto deseado [el mundo], y siendo las mismas, existió el mundo. -Esto es el colmo de lo absurdo-.

Esta clase de imposibilidad no solo se reduce a la causa necesaria y el efecto necesario [que se dan] en las cosas necesarias y esenciales<sup>63</sup>, sino que abarca el ámbito convencional y legal<sup>64</sup>. Así por ejemplo, si el hombre repudiase<sup>65</sup> a su mujer y no se produjese inmediatamente la separación, no se concebiría que se produjera después, por considerarse su pronunciamiento, en términos legales y convencionales, una causa jurídicamente determinante<sup>66</sup>. El efecto no puede retrasarse salvo si el divorcio queda en suspenso hasta el día siguiente o la entrada [del marido] en casa; es decir, se añade al pronunciamiento algo previsto y que no existe en el momento presente, que es el día siguiente y la presencia [del marido] en casa. La realización del efecto necesario dependerá del cumplimiento de una de las dos condiciones. Sería inconcebible que [el marido] quisiera retrasar el efecto necesario después de su pronunciamiento, sin tener en cuenta ambas condiciones, siendo el responsable de la situación.

Cuando no podemos llevar a cabo algo que deseamos, como en el caso anterior, y no podemos entenderlo, ¿cómo lo comprenderemos en los actos contractuales esenciales, racionales y necesarios<sup>67</sup>?

En el ámbito de las costumbres<sup>68</sup>, no podemos retrasar la ejecución de nuestros propósitos salvo si hay obstáculo. Solo es imaginable el retraso de nuestra decisión al ser insuficiente para la realización de nuestra acción. La decisión de escribir, por ejemplo, no produce la escritura en tanto que no surja de nuevo un propósito; es decir, una nueva motivación o un nuevo impulso que siente el individuo en el momento del acto.<sup>69</sup>

<sup>63</sup> الموجب و الموجب الضروري الذاتي Al-mûyab wa-l-mûjib ad-darûrî adh-dhâtî

<sup>64</sup> العرفي و الوضعي Al-`urfî wa-l-wad`î. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, X, "Urf", pp. 957- 962 (F.H.Stewart); XI, "Wad` al-lugha", pp. 7-8 (B.G.Weiss)

<sup>65</sup> El repudio en el Islam. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, X, "TALÂK", pp. 162- 166 (J.Schacht\*)

<sup>66</sup> علة الحكم بالوضع والإصلاح `Illa li-l-hukm bi-l-wad`i wa-l-istilâh.

<sup>67</sup> الإيجابيات الذاتية، العقلية، الضرورية Al-îyâbât adh-dhâtiyya, al-`aqliyya, ad-daruriyya

<sup>68</sup> العادات Al-`âdât. Los juristas musulmanes distinguen entre tres clases de actos ( عادات، معاملات، عبادات ) `ibâdât, mu`âmalât, `âdât): las obligaciones rituales, las relaciones sociales y las costumbres. Los dos primeros se rigen por la Ley revelada, mientras que las costumbres, por lo convencional. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, III, "Ibâdât", 668-669 (G.-H. Bousquet); VII, "Mu`âmalât", pp. 257- 258 (M.Bernand); I, "Adâ", pp. 174-175 (G.-H. Bousquet)

<sup>69</sup> Se trata de la teoría *ash`arî* de "la adquisición" o الإكتساب، الـكسب al-kasb", según la cual todo depende de la voluntad divina, incluidas las acciones del hombre: Dios crea los actos y el hombre los *adquiere*; esto es, el hombre es capaz de realizarlos pero no de crearlos. Esta teoría pretendía oponerse a los partidarios de la "coacción" divina y a los seguidores de la absoluta libertad divina como los *mu`tazilîes*. Es una cuestión muy compleja, razón por la cual se la ha llamado "la más sutil de las sutilezas" ( في )

Si nosotros consideramos la voluntad eterna en el mismo nivel que nuestro propósito al actuar, no se concebirá ni el retraso del propósito, salvo si existe un obstáculo; ni tampoco su adelanto. Es inimaginable que aplacemos para mañana lo que pretendemos hoy salvo si decidamos hacerlo. Y si la voluntad eterna es equivalente a nuestra decisión, no será suficiente para la verificación de lo decidido. Será necesario que surja [en el Creador] una nueva motivación con un propósito<sup>70</sup> en el momento de la creación [del mundo]<sup>71</sup>. Y ello implicaría el cambio del Eterno. Permanece pues la misma pregunta respecto a la motivación, el propósito, la voluntad, o como quieras llamarlo, esto es, ¿por qué sucedió ahora y no antes?, ¿será incausado<sup>72</sup> o dependerá de otro sin fin?

Resumiendo lo dicho, aunque existe la causa necesaria [el Creador] con todas las condiciones requeridas, y sin haber ningún imprevisto, se retrasó el efecto necesario [el mundo], cuyo principio se remontará a miles de años antes. Después el mundo apareció súbitamente sin producirse una nueva situación o condición. Y esto es en sí un absurdo

**Se responderá** diciendo: ¿Conocéis acaso la imposibilidad de una voluntad eterna que guarda relación con<sup>73</sup> una creación por necesidad racional o por especulación<sup>74</sup>? Y de acuerdo con vuestro lenguaje técnico de la lógica<sup>75</sup> ¿conocéis la relación entre ambos términos [“la voluntad eterna” y “la creación”] por un término medio<sup>76</sup> o no? **Si decís** que lo sabéis mediante un término medio, o sea, por especulación, tendréis que demostrarlo. Y **si afirmáis** que lo conocéis por necesidad, ¿cómo es que vuestros adversarios no lo aceptan? Siendo un grupo mayoritario los partidarios de la doctrina, según la cual, el mundo fue creado por una voluntad eterna. Si lo supieran, no se obstinarían en contradecir la razón. Deberéis pues demostrar con argumentos<sup>77</sup> que, conforme a la Lógica, esto es imposible.

---

الذَّاقِقِ *fi-l- daqiq*”. Cf. Luciano Rubio, *El Ocasionalismo de los teólogos especulativos del Islam*. Ediciones Escorialenses Real Monasterio de El Escorial, 1987; cf. D.Gimaret, *Théorie de l’acte humain en théologie musulmane*, Vrin, Paris, 1980; y *Encyclopédie de l’Islam*, IV, “KASB”, pp. 718- 722 (L.Gardet).

<sup>70</sup> إنبعث قصدی ‘Inbi`ât qasdî

<sup>71</sup> الإيجاد Al-îyâd

<sup>72</sup> حادث بلا سبب Hâdith bilâ sabab

<sup>73</sup> متعلقة Muta`alliqa

<sup>74</sup> ضرورة العقل...نظر Darûrat al-`aql... nazar. Cf. *Encyclopédie de l’Islam*, II, “DARÛRA”, pp. 168- 169 (Y.Linant de Bellefonds); VII, “NAZAR”, pp. 1052- 1054 (Tj. De Boer-[H.Daiber]).

<sup>75</sup> وعلى لغتكم في المنطق Wa `alâ lughatikum fi-l-mantiq: tecnicismos .

<sup>76</sup> حدّ أوسط Hadd `awsat

<sup>77</sup> إقامة البرهان Iqâmat al-burhân



En todo lo que habéis dicho únicamente se trata de excluir y asimilar<sup>78</sup> [la voluntad y decisión de Dios] con la nuestra, y ello es falso, porque la voluntad eterna no es equiparable con la nuestra. Por consiguiente, cualquier exclusión simple sin demostración<sup>79</sup> será insuficiente.

**Si se dice:** nosotros [los *filósofos*] sabemos por necesidad racional que es inconcebible imaginar una causa necesaria sin un efecto necesario teniendo ésta todas las condiciones necesarias para efectuar su acción, quienes lo admitiesen, estarían contradiciendo la evidencia racional.

**Responderemos:** ¿qué diferencia existe entre vosotros y vuestros adversarios? cuando éstos alegan que saben necesariamente que es absurda la afirmación, según la cual, el Ser Único conoce todos los universales sin que ello suponga multiplicidad [en Él], ni que Su conocimiento esté añadido a Su esencia, ni haya sido incrementado por la multiplicidad de lo conocido<sup>80</sup>.

Esta es vuestra doctrina respecto a la Realidad de Dios<sup>81</sup>, y que a nuestro juicio, y en virtud de nuestras ciencias<sup>82</sup>, es el colmo de lo absurdo.

Vosotros [los *filósofos*] **decís** que el conocimiento eterno no es equiparable con el nuestro<sup>83</sup>. Algunos de vosotros al darse cuenta de que esto es un absurdo, **dicen:** Dios sólo se conoce a Sí mismo. Él es el que entiende, el Intelecto y el Inteligible<sup>84</sup>. Y el todo es uno. Si alguien **afirmara** que la unión<sup>85</sup> del intelecto, el inteligente y el inteligible es necesariamente imposible, porque suponer que el Artífice del mundo no conoce Su creación es un absurdo. Cuando el Eterno sólo se conoce a Sí mismo – Dios está infinitamente por encima de vuestras afirmaciones y las de todos los equivocados - no podrá conocer en modo alguno Su creación.

Mas no especulemos sobre esta cuestión, y preguntemos: ¿por qué refutáis a vuestros adversarios cuando **afirman** que la eternidad del mundo es imposible? porque

<sup>78</sup> الإِسْتِبْعَادُ وَالتَّمَثِيلُ Al- istib`âd wa tamthîl

<sup>79</sup> البرهان Al-burhân

<sup>80</sup> العلم...المعلوم Al-`ilm...al-ma`lûm

<sup>81</sup> الله في حقِّ الله Fî haqqi-Allâh

<sup>82</sup> Se refiere a las ciencias islámicas: Derecho islámico o *Fiqh*, Gramática, Teología o *Kalâm*, Poesía y Métrica, Ciencias de las tradiciones canónicas, etc. Compárese con las ciencias de los griegos o las demás naciones no árabes: Filosofía, Lógica o *Mantiq*, Medicina, Aritmética, Geometría, Astronomía, Música, Alquimia. Cf. G. Van Vloten. *Liber Mafâtîh al- olûm. Vocabula technica scientiarum* of Al-Khowarezmi, E.J.Brill, 1968.

<sup>83</sup> العلم القديم...الحديث Al-`ilm al-qadîm...al-hâdîth

<sup>84</sup> العقل، المعقول، العاقل Al-`âqil, al-`aql, al- ma`qûl.

<sup>85</sup> إتحاد Ittihâd. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, IV, "ITTIHÂD", p. 295 (Nicholson-[G.C.Anawati]). Cf. A.M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ*, Paris, 1938; Cf. Avempace "Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre", traducción de M. Asín Palacios, en *Al-Andalus*, VII (1942), pp. 1-47.

implica establecer que las revoluciones de las esferas<sup>86</sup> son infinitas e innumerables, a pesar de poseer algunas una sexta, una cuarta o una mitad de las otras<sup>87</sup>. La esfera solar completa durante un año su revolución y la de Saturno en treinta al ser las revoluciones de Saturno un tercio de un décimo de las del Sol, mientras que las de Júpiter son un tercio de un cuarto<sup>88</sup> al efectuar su revolución durante doce años.

El número de revoluciones de Saturno y del Sol son infinitas, a pesar de que las revoluciones de Júpiter son un tercio de un décimo respecto a este. Y también es infinito el número de revoluciones de la esfera de las estrellas fijas que gira una vez cada treinta y seis mil años, al igual que lo es el movimiento de oriente a occidente<sup>89</sup> del Sol al rededor de la Tierra cada día y noche.

Si alguien **alegase** que se sabe por necesidad que esto es imposible, ¿por qué rechazáis su afirmación? Al contrario, si alguien **preguntase** ¿el número [de revoluciones de las esferas] es simultáneamente par o impar, par e impar, o ni lo uno ni lo otro? **Si respondieseis** que es a la vez par e impar, o que no es ni par ni impar, sería necesariamente falso. Y **si decís** que es par - al añadirle un número más será impar- ¿cómo puede faltarle un número a lo infinito? Y **si decís** que es impar -al añadirle un número más será par- ¿cómo puede decirse [que lo infinito] es par? Debéis decir entonces que no es ni par ni impar.

**Si se dice** que solo lo finito es par e impar, y que lo infinito no lo es, **responderemos** que es falso por necesidad [racional] y sin especulación alguna [que existe] un compuesto de unidades<sup>90</sup> con una sexta y décima parte, como hemos visto antes, cuyo número no es ni par ni impar, ¿por qué disentís de esta afirmación?

**Si se responde** que el error reside en **decir** que “es un compuesto de unidades” por no existir<sup>91</sup> estas revoluciones ni en el pasado ni en el futuro, cuando el conjunto indica seres presentes<sup>92</sup>, **responderemos que** el número es divisible en par e impar, pues es imposible que sea otra cosa, tanto si lo numerado existe o no. Cuando suponemos, por ejemplo, un número de caballos, creemos tanto si existen o no, que puede ser par o impar; y no modificaríamos nuestra opinión al respecto, si tras su existencia

<sup>86</sup> أدوار الفلك Dawarât, adwâr al-falak

<sup>87</sup> له سدسا وربعا ونصفا Lahâ sudussan wa rubu`an wa nisfan

<sup>88</sup> ثلث عشر Tuluth `ushur, نصف سدس nisf sudus Sobre los planetas Sol, Saturno y Júpiter, véase *Encyclopédie de l'Islam*, IX, “SHAMS”, pp.300- 303 (B.Van Dalen); XI, “ZUHAL”, pp. 599- 601 (W.Hartner-[F.J.Ragep]); VII, “AL-MUSHTARÎ”, p. 680 (W.Hartner).

<sup>89</sup> أدوار الحركة المشرقية Adwâr al-haraka al mashriqiyya

<sup>90</sup> أحاد `Âhâd

<sup>91</sup> معدومة Ma`dûma

<sup>92</sup> موجودات حاضرة Mawyûdât hâdira

desapareciesen. Igualmente **les diremos** [a los *filósofos*] que, según vuestro principio, no es imposible que existan seres que son unidades heterogéneas por la cualidad, e infinitas, como las almas humanas que después de la muerte se separan de los cuerpos, y que su número ni es par ni impar ¿por qué negáis a quienes sostienen que ello es falso por necesidad [racional]? Del mismo modo que **afirmáis** que es falso por necesidad [racional] que la voluntad eterna guarda relación con la creación<sup>93</sup>.

- Esta opinión sobre las almas acaso *Avicena* la haya adoptado de *Aristóteles* -.

**Si se dice** que la opinión de *Platón* de que el alma es eterna y única, y sólo divisible en los cuerpos, y que cuando se separa vuelve a su origen y es una, es la correcta.

**Responderemos diciendo** que es tan abominable y vergonzosa, que resulta contraria a la necesidad racional. Y **preguntaremos**: ¿el alma de *Zaid* y de *`Amru*<sup>94</sup> son idénticas o distintas?, Si [**decís** que] son idénticas, es necesariamente falso al percibir cada uno su alma<sup>95</sup> y saber que es distinta a la del otro. Si ambos tuviesen la misma alma, sus conocimientos serían iguales: los conocimientos son atributos esenciales de las almas e inherentes en cada relación<sup>96</sup>. Y si **decís** que [el alma de *Zaid* y la de *`Amru*] son distintas y que sólo se dividen al unirse<sup>97</sup> a los cuerpos. **Responderemos** que por necesidad racional es imposible la división de un solo ente<sup>98</sup> que carece de volumen y medida<sup>99</sup>. ¿Cómo un solo ente puede convertirse en dos, e incluso en mil, y volver a ser uno? Esto sólo es imaginable en aquello que posee un cierto volumen y cantidad, como cuando el agua del mar se bifurca en arroyos y ríos para luego regresar hacia el mar. Pero, ¿cómo puede ser divisible lo que no tiene cantidad?

Nuestro propósito es demostrar que [los *filósofos*] son incapaces de refutar la tesis de sus adversarios, según la cual, la voluntad eterna guarda relación con el acto de la creación, salvo [si lo argumentan] por necesidad de la razón. Y que no divergen de quienes sostienen por necesidad racional teorías contrarias a las suyas. Y esto es irrefutable.

**Si se dice** que esta afirmación se vuelve en vuestra contra cuando **afirmáis** que Dios por Su omnipotencia podría haber creado el mundo uno o dos años antes, sería como si

<sup>93</sup> الإحداث Al-`ihdâth

<sup>94</sup> زيد، عمرو Zaid, `Amrû.: empleados como paradigmas de la sintaxis por los gramáticos árabes.

<sup>95</sup> يشعر بنفسه Yyash`uru bi-nafsihi

<sup>96</sup> صفات ذاتية للنفوس داخلة في كل إضافة Sifât dhâtiyya li-nufûs dâjila fî ku-lli idâfa

<sup>97</sup> بالتعلق Bi-ta`alluq

<sup>98</sup> الواحد Al-wâhid

<sup>99</sup> عظم في الحجم و كمية مقدارية Izam fî-l-haym wa kammiyya miqdâriyya

hubiera permanecido un tiempo sin crear antes de generar el mundo. Y el período de la omisión <sup>100</sup> ¿es finito o infinito? **Si afirmáis lo primero**, la existencia del Creador habrá tenido un principio. Y **si decís lo segundo**, habrá pasado un período de infinitas posibilidades. **Diremos** que para nosotros la duración y el tiempo en sí <sup>101</sup> son creados.

– Daremos la verdadera respuesta al final del segundo argumento-.

**Si se dice:** ¿por qué refutáis a quienes no lo sostienen por necesidad [racional] y lo demuestran de otro modo?; es decir, que los tiempos son iguales con respecto a la voluntad [eterna] <sup>102</sup>. ¿Qué es lo que distingue un tiempo determinado de otro anterior o posterior? No será posible que tanto la anterioridad como la posterioridad sean objeto de deseo de la voluntad [eterna] <sup>103</sup>. Sino, cuando vosotros [los *mutakallimûn*] **decís** del blanco y del negro <sup>104</sup>, y del movimiento y del reposo que el blanco se produce por la voluntad eterna, y que el sustrato es susceptible de recibir tanto el blanco como el negro. ¿Por qué pues la voluntad eterna se relaciona con el blanco y no con el negro? Y ¿Qué es lo que distingue a una posibilidad de la otra para que la voluntad eterna se relacione con ella? Sabemos por necesidad que la cosa sólo se distingue de su semejante por una particularidad <sup>105</sup>. Y si esto es factible, también lo será que el mundo haya sido creado, siendo posible tanto su existencia como su no existencia por ser equivalentes, aún así, y sin ninguna cualidad específica, sólo será posible su existencia.

**Si afirmáis** que la voluntad eterna es la que especifica. <sup>106</sup> La pregunta será sobre la función particularizadora de la voluntad; es decir, ¿por qué lo hace? Y **Si decís** que con respecto al Eterno no debe decirse ¿por qué? <sup>107</sup> El mundo será eterno y nadie preguntará ni por su Creador ni por su causa, porque en lo concerniente al Eterno no se admite el ¿por qué?

Y Si es posible que el Eterno haya distinguido en particular uno de los dos posibles por casualidad <sup>108</sup>, lo más inverosímil que **se responda** es que el mundo se distingue por

<sup>100</sup> مدة الترك Muddat al-tark

<sup>101</sup> المدة والزمان Al-mudda wa -zzamân. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, XI, "ZAMÂN", pp. 470- 475 (D.Mallet).

<sup>102</sup> متساوية في تعلق الإرادة بها Mutasâwiyya fî yawâz ta`alluqi-l-irâda biha?

<sup>103</sup> مراداً Murâdan

<sup>104</sup> البياض، السواد Al-bayyâd, al- sawâd

<sup>105</sup> مخصص Mujassas: cualidad específica.

<sup>106</sup> خصصت Jassasat

<sup>107</sup> Se trata de la teoría *ash`arî* de "بلا كيف" *bi- Lâ Kaif*", es decir, sin "preguntarse cómo" cuando se trata de algo relacionado con Dios. Cf. "2- la doctrina de al-Ash`arî", en H.Corbin, *Historia de la Filosofía Islámica*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 113-114.

<sup>108</sup> بالإنفاق Bi-l-`ittifâq: es una expresión equívoca que puede significar: fortuitamente, casualmente, por unanimidad y por convención.

determinadas formas<sup>109</sup>, aunque podría adquirir otras en su lugar. **Se dirá** que sucedió así fortuitamente, del mismo modo que vosotros **afirmáis** que la voluntad eterna ha distinguido en particular y casualmente un tiempo y una forma determinados.

**Si objetáis** que esta pregunta no se debe plantear, porque se refiere a todo lo que desea y decreta el Creador. **Responderemos** que ello no es así. Sino que es una cuestión obligatoria por ser recurrente en cada momento e ineludible<sup>110</sup> contra quienes nos contradicen.

Nosotros [los *mutakallimûn*] **afirmamos** que el mundo existe en este momento, de esta manera, y en este lugar por la voluntad [eterna], y que es propio de esta voluntad distinguir una cosa de su semejante. Si no fuera así, habría sido suficiente con Su potestad. No obstante, dado que la relación de Su potestad es equivalente a los dos contrarios, y existe una particularidad que permite distinguir entre dos cosas iguales, **se dice** que el Eterno posee - además de la potestad -, un atributo capaz de distinguir la cosa de su semejante.

La **afirmación** pues de quienes preguntan ¿por qué la voluntad [eterna] ha distinguido a uno de los dos equivalentes?, es como la de quienes **preguntan** ¿por qué la ciencia [eterna] precisa el conocimiento detallado de lo conocido? Y **se les responderá diciendo** que el conocimiento [eterno] es un atributo que tiene esta función. Del mismo modo también la voluntad [eterna] distingue en su esencia entre dos cosas idénticas.

**Si se alega** que es inconcebible y contradictorio afirmar que “existe un atributo capaz de distinguir entre dos iguales”, porque una cosa que “*es igual*” significa que “*no es distinta*”. Y, si “*es distinta*”, implica que “*no es igual*”. No se supondrá que dos colores negros son idénticos en lugares distintos al implicar esto una diferencia; al igual que si están en el mismo lugar tampoco serán del todo iguales al diferenciarse entre sí en el tiempo. ¿Cómo puede afirmarse que son idénticos? Porque cuando **decimos** que son idénticos, queremos decir que la tonalidad negra<sup>111</sup> es relativa a ambos en particular, y no en absoluto<sup>112</sup>. De lo contrario, si el lugar y el tiempo no se distinguiesen, no se concebirían ni dos colores negros, ni dualidad en absoluto.

Es evidente por lo expuesto que utilizamos el término “*voluntad [eterna]*” en comparación con la nuestra metafóricamente<sup>113</sup>, al ser inconcebible para nosotros

<sup>109</sup> هيآت مخصوصة Hayy'ât majsûsa

<sup>110</sup> ملازم Mulâzim

<sup>111</sup> السَّوَادِيَّة Al-sawâdiyya: la negrura

<sup>112</sup> على الخصوص لا على الإطلاق 'Alâ al-jussûs, lâ `alâ al-itlâq

<sup>113</sup> مستعار Musta`âr

distinguir por voluntad la cosa de su semejante. Más bien, si suponemos, por ejemplo, que una persona sedienta tiene ante sí dos vasos de agua iguales, no escogería uno en relación con su objetivo, sino que tomaría el mejor, el más ligero, o el más próximo a su mano derecha – si es diestro - o por cualquier otra causa oculta o visible. Si no, no se distinguirá entre dos iguales.

**Objetamos** esto de dos maneras:

- 1- Cuando **decís** [los *filósofos*] que esto es inconcebible, ¿lo conocéis por necesidad [racional] o por especulación?, y no es demostrable por ninguna de las dos. Y por lo que se refiere a vuestra comparación entre [la voluntad eterna] y la nuestra, es ello tan falso como cuando equiparéis el conocimiento de Dios con el nuestro al ser distintos en múltiples aspectos. ¿Por qué descartáis cualquier diferencia en el caso de la voluntad? Es lo mismo que quienes no entienden - al no percibirlo en nuestra realidad - la afirmación de que existe un ser<sup>114</sup> fuera o dentro del mundo, que ni está unido ni separado de él. **Se les objetará** diciendo que esto es el resultado de vuestra imaginación<sup>115</sup>. La prueba racional sin embargo ha inducido a los inteligentes a darle veracidad. ¿Por qué refutáis a quienes dicen que la prueba racional ha demostrado que Dios, Altísimo, posee un atributo capaz de distinguir entre dos iguales? Y si el término “voluntad” no es apropiado para designarlo, démosle otra denominación, al no ser nuestro propósito entablar una discusión sobre las distintas denominaciones, si no que aquí nos atenemos a lo permitido por la Ley revelada. El término “voluntad” filológicamente designa un fin<sup>116</sup>, pero en la Realidad de Dios no existe fin alguno - nos referimos por tanto al significado [de “voluntad”] y no a la expresión en sí.

En nuestro caso, sin embargo, no admitimos que ello sea inconcebible. Supongamos que una persona tiene a su alcance dos dátiles iguales, y al no poder ingerirlos simultáneamente, se verá obligada a elegir uno atendiendo a una cualidad particular que le permite distinguir entre dos iguales. Con todo, pueden no existir esas cualidades

---

<sup>114</sup> ذات موجودة Dhât mawyûda

<sup>115</sup> تَوَاهُم Tawahhum

<sup>116</sup> موضوعة في اللغة لتعيين غرض Mawdû`a fi-l-lugha li-ta`yyîni gharad

particulares<sup>117</sup> que habéis mencionado y que permiten la selección, como la excelencia, la proximidad, o la facilidad, en cuyo caso sólo quedará la posibilidad de escoger.

Vosotros estaréis ante dos opciones; esto es, bien afirmando que [esta persona] no concibe ambos dátiles iguales con el fin [de elegir uno de los dos], lo cual es un absurdo al ser posible; bien diréis que al imponerse la igualdad, la persona ávida de deseo vacilará en su observación, y será incapaz de elegir uno de los dos por mera voluntad o elección<sup>118</sup> sin una finalidad. Y esto también es absurdo y falso.

En consecuencia, cualquier observador que investiga en realidad un acto de elección, sea en el mundo visible u oculto<sup>119</sup>, deberá afirmar la existencia de un atributo capaz de distinguir entre dos iguales.

2 – En virtud de vuestra doctrina, vosotros [los filósofos] siempre distinguisteis entre dos iguales por una peculiaridad. ¿Por qué entonces el mundo que es creado<sup>120</sup> por una Causa por necesidad<sup>121</sup> que le confiere unas formas particulares se distingue por estas y no por otras siendo todas iguales? siendo imposible distinguir entre dos iguales ya sea en acto, ya por necesidad natural o racional<sup>122</sup>.

**Si afirmáis** [los filósofos] que todo el orden del mundo es posible tal como está en la actualidad, y que si el mundo hubiera incrementado o disminuido, el orden del mundo no sería completo, de igual modo se dirá respecto al número de esferas y astros<sup>123</sup>. **Decís** también al respecto, que lo grande y lo mucho difieren de lo pequeño y de lo escaso, y que no son similares, sino distintos. Mas, como la facultad humana es incapaz de comprender la sabiduría<sup>124</sup> divina en todas sus dimensiones y detalles, solo se podrá percibir parte de esta sabiduría en cuanto a la desviación de la eclíptica del ecuador, el apogeo o la esfera excéntrica<sup>125</sup>. Con todo, la inmensa mayoría de estos detalles son insondables aun siendo sus diversidades sobradamente conocidas. No será inverosímil que una cosa sea distinta de su contraria por su relación con el orden establecido. Y como los tiempos son absolutamente idénticos en relación con la

---

<sup>117</sup> مخصّصات Mujassasât

<sup>118</sup> الإرادة والاختيار Al-irâda wa l-ijtiyyâr

<sup>119</sup> شاهد أو غائب Shâhid aw ghâ'ib. Cf. Farid Jabre, *Essai sur le Lexique de Ghazali. Contribution à l'étude de la terminologie de Ghazali Dans ses principaux ouvrages à l'exception du Tahâfut*, Liban, 1985. Cf. Encyclopédie de l'Islam, II, "Al-Ghayb", p. 1049 (D.B.Macdonald-[L.Gardet]).

<sup>120</sup> وجد Wuyida

<sup>121</sup> سببه الموجب له Sababihi al-mûyib lahu

<sup>122</sup> في الفعل و اللزوم بالطبع أو بالضرورة Fî-l-fî'l aw al-luzûm bi-ttab` aw bi-darûra

<sup>123</sup> الأفلak والكواكب Al-aflâk wa-l-kawâkib.

<sup>124</sup> الحكمة Al-hikma

<sup>125</sup> ميل فلك البروج عن معدل النهار, الأوج والفلك الخارج عن المركز. Mail Falak al-burûy`an mu`addali-nahâr, al-awy wa-l-falak al-jâriy`ani-l-markaz

posibilidad y el orden [del mundo], no será posible **afirmar** que si [el mundo] hubiese sido creado un solo instante antes o después, el orden universal no sería concebible por ser aquellos iguales.

**Decimos:** aunque hubiésemos podido rebatir vuestro argumento sobre los estados del tiempo con otro idéntico, al afirmar algunos que [Dios] creó el mundo en el momento adecuado<sup>126</sup>, no nos conformamos con esta comparación. Sino que, de acuerdo con vuestra doctrina, os exigimos reconocer una particularidad en dos lugares indiscutibles: la distinta dirección del movimiento [de la esfera] y la determinación<sup>127</sup> de la posición de los polos en su movimiento sobre la eclíptica<sup>128</sup>.

En lo referente a los polos, **decimos:** el cielo es una esfera que rota sobre dos polos como si estuvieran fijos. Y que la esfera celeste al ser de partes homogéneas es simple. Tal es el caso de la esfera superior; es decir, la novena esfera, que en absoluto tiene estrellas<sup>129</sup>, y se mueve sobre el polo Norte y el polo Sur.

**Decimos:** es admisible, según ellos, que entre un número de puntos infinitos, dos puntos opuestos sean los dos polos del Norte y del Sur. ¿Por qué son estos y no otros los que han sido distinguidos como polos fijos<sup>130</sup> por los que atraviesa la eclíptica<sup>131</sup>?

Si subyace una sabiduría en el volumen y en la forma<sup>132</sup> del cielo, ¿por qué se le asigna a la polaridad y a la fijación un determinado punto o parte, y no así al resto siendo todos iguales? Esto es irrefutable.

**Si se dice** que es posible que la posición<sup>133</sup> de los dos polos es distinta de las demás por ser innato a ella la fijación, de manera que ambos polos permanecerán fijos en el lugar, el espacio y la posición, o como quiera que se llame, mientras que las restantes posiciones de la esfera celeste mudan periódicamente<sup>134</sup> en relación con la Tierra y las restantes esferas, permaneciendo los polos fijos en su posición siendo la más adecuada entre todas las demás.

---

<sup>126</sup> Alude a la teoría *mu`tazilî* de los “partidarios de al-aslah”, según la cual todo lo que Dios hace es lo más conveniente o oportuno para el hombre. Cf. *Encyclopédie de l’Islam*, I, “AL-ASLAH”, p.735 (W.Montgomery Watt).

<sup>127</sup> تَعَيَّن Ta`ayyun

<sup>128</sup> المنطقة Al-mintaqa. Cf. *Encyclopédie de l’Islam*, VII, “MINTAKAT AL-BURUDJ”, pp. 83- 88 (W.Hartner-[P.Kunitzsch]).

<sup>129</sup> En la edición árabe del texto de Algacel leemos “غير مركب ghair murakkab”: no está compuesta, mientras que la edición árabe del texto de Averroes nos proporciona además otra variante que es “غير مركب ghair mukawkab”: no tiene estrellas. Hemos optado por esta por ser la que más se ajusta al texto.

<sup>130</sup> القطبية والنبات Al-qutbiyya wa-l-thabât

<sup>131</sup> خط المنطقة Jat al-mintaqa.

<sup>132</sup> مقدار كبر السماء وشكله Miqdâr kibar al-samâ` wa shaklihi

<sup>133</sup> الموضع Al-mawdi`

<sup>134</sup> بالدور Bi-ddawr



**Decimos:** reconocéis pues que la primera esfera está constituida por naturaleza por partes heterogéneas, y ello es incompatible con vuestros principios: uno de vuestros argumentos para demostrar que el cielo es esférico se basa en que ha de ser de naturaleza simple y homogénea, y que la forma más simple es la esférica. Mientras que el cuadrado y el hexágono, además de otras figuras, precisan ángulos irregulares y heterogéneos, lo cual implica que ha de añadirse algo a la figura simple.

Y aun siendo esto contrario a vuestra doctrina, no os libraréis de reconocerlo<sup>135</sup> al seguir en pie la pregunta sobre esa peculiaridad<sup>136</sup>; es decir, si las restantes partes [de la esfera celeste] son susceptibles o no de recibirla. **Si contestáis** afirmativamente ¿por qué entonces esta peculiaridad se da en unas partes y no en otras siendo todas homogéneas?

**Si responden** que esto es posible únicamente en aquella parte, y no en las demás.

**Replicaremos diciendo:** necesariamente serán homogéneas las restantes partes [de la esfera] en tanto que son cuerpos que reciben las formas. Por tanto tal particularidad no es la apropiada para esa parte [de la esfera] por el mero hecho de ser un cuerpo celeste, en el que participan las restantes partes. Habrá sido distinguida por esa particularidad bien de modo arbitrario, bien por una cualidad capaz de distinguir entre dos iguales.

Así, pues, al igual que ellos consienten que los estados [del tiempo] son iguales en cuanto a la creación del mundo, del mismo modo también sus adversarios se otorgan el derecho de decir que las partes del cielo son iguales para recibir la cualidad<sup>137</sup> que les convierte en la posición fija de los dos polos. Y esto es inevitable.

En cuanto a la segunda [peculiaridad] que les exigimos reconocer está relacionada con la determinación de la dirección de los movimientos de las esferas ¿por qué unas esferas giran de oriente a occidente, y otras al contrario, siendo las direcciones y los tiempos iguales?

**Si se responde:** si todas las esferas girasen en la misma dirección, sus posiciones serían iguales, y no acontecerían las combinaciones astrales, como el triángulo, el séxtuplo, la conjunción<sup>138</sup>, etc., sino que todas serían idénticas. Estas relaciones son el principio de los seres creados en el mundo.

---

<sup>135</sup> ليس يندفع الإلزام به Laisa yyandafi`u al-ilzâm bihi

<sup>136</sup> الخاصة Al-jâssiyya

<sup>137</sup> المعنى Al-ma`nâ

<sup>138</sup> مناسبة الكواكب: تثليث، تسديس، المقارنة Munâsabât al-kawâkib: tathlîth, tasdîs, al-muqârana. Se trata de aspectos astrológicos. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, VIII, "AL-NUDJÛM", pp. 99- 108 (J.Knappert); "NUDJÛM (AHKÂM AL-)", pp. 108-111; III, "HAY`A", pp. 310- 311 (R.Arnaldez); "ILM AL-HAY`A", pp.1163- 1166. Cf. G.Van Vloten, *Liber Mafatih al-Olum: explicans vocabula technica scientiarum tam arabum quam peregrinorum* de Al-khoworezmi. E.J.Brill, 1968, p232.

**Decimos:** no os exigimos que admitáis que la dirección de los movimientos sea la misma. Más bien, **sostenemos** que la esfera superior se mueve de oriente a occidente, y la que está debajo lo hace en la dirección contraria: todo lo que es perceptible en una dirección, lo es también en la otra; es decir, que la esfera superior se mueva de oriente a occidente, y la que está debajo lo haga en la dirección contraria. Entonces, serán distintas. No obstante, las direcciones de los movimientos [de las esferas] además de ser circulares y opuestas, son iguales. ¿Por qué es una dirección distinta de la otra siendo iguales?

**Si dicen** ¿cómo pueden ser iguales dos direcciones opuestas y contrarias?

**Responderemos:** asimismo **afirman algunos** que cómo pueden ser iguales siendo contrarias la anterioridad y la posterioridad en relación con la existencia del mundo. Y, sin embargo, **sostienen** que la similitud de los tiempos se conoce en relación a la posibilidad de la existencia y su utilidad<sup>139</sup>. Así, pues, [nosotros también **afirmamos**] que las posiciones, los lugares, y las direcciones son iguales para recibir el movimiento y su utilidad.

Si, a pesar de la similitud, admiten la diferencia, igualmente se admitirá a sus adversarios sostener que los estados [del tiempo] y los aspectos [de la esfera]<sup>140</sup> son distintos.

**2- La segunda objeción** contra su argumento principal es la siguiente<sup>141</sup>: vosotros [los filósofos] creéis que es imposible que un ser creado proceda de un eterno. Deberéis reconocer que ello es posible al existir en el mundo seres creados con sus causas. Es imposible que exista una serie infinita de seres creados. Ningún ser inteligente creará tal cosa. Si fuera eso posible, no necesitaríais reconocer al Artífice ni al Ser Necesario<sup>142</sup> como la Causa principal de todos los seres posibles<sup>143</sup>.

En cambio, si la sucesión de los seres creados tuviese un límite, éste sería el Eterno. Deberéis admitir, en virtud de vuestro principio, la posibilidad de que un ser creado proceda de un eterno.

**Si se dice:** nosotros [los filósofos] no consideramos imposible que de un eterno proceda un ser creado sea cual fuere. Sino que hallamos inverosímil que proceda del

---

<sup>139</sup> مصلحة Maslaha

<sup>140</sup> الأحوال والهيئات Al-ahwâl wa-l-hayy'ât

<sup>141</sup> La primera objeción comienza en la página 46.

<sup>142</sup> واجب الوجود Wâ'yib al-wuyûd

<sup>143</sup> مستند الممكنات Mustanad al-mumkinât

Eterno el primer ser creado<sup>144</sup>, al no distinguirse preferiblemente el estado de la creación del estado anterior por la existencia, ni en cuanto al momento, el instrumento, la condición, la naturaleza, el propósito, o cualquier otra causa. Si no es el primer ser creado, será posible que proceda del Eterno [otro cualquiera] en el momento que acaece otra cosa, como la predisposición del sujeto receptor<sup>145</sup>, el momento adecuado o lo que sigue el mismo curso.

**Decimos:** se mantiene la pregunta sobre esa predisposición, el momento, y todo lo nuevo que puede acontecer. La secuencia causal de los seres creados bien llegará hasta el infinito, bien se interrumpirá en un ser eterno del que procede el primer ser creado.

**Si se dice:** las materias receptoras de las formas, los accidentes y las cualidades no son creadas. Y las cualidades creadas son el movimiento de las esferas; me refiero al movimiento circular y las nuevas configuraciones astrales, como el trígono, la cuadratura y el séxtuplo, que son, en realidad, combinaciones de las partes de las esferas y de los astros entre sí; y en su relación con la Tierra - como la salida del Sol, que en el momento del apogeo se aleja de la Tierra alcanzando una altitud máxima al mediodía, o en el perigeo cuando el Sol se halla más próximo a la Tierra, o cuando se inclina hacia algunas regiones dependiendo si está en el norte o en el sur<sup>146</sup>. Es una relación inherente al movimiento circular por ser este su causa principal<sup>147</sup>.

En cuanto a los seres creados en el hueco de la órbita de la Luna; es decir, los [cuatro] elementos,<sup>148</sup> en donde se producen la generación y la corrupción, la fusión y la descomposición, o la alteración<sup>149</sup> de una cualidad en otra, unos son causas principales de otros dentro una larga sucesión, y terminan al igual que la relación de los astros entre sí o en su relación con la Tierra en el movimiento circular celeste

El resultado de todo esto es que el movimiento circular, permanente y eterno<sup>150</sup>, es la causa principal de todos los seres creados. Y las almas celestes, que son seres vivos<sup>151</sup>, son el motor del movimiento circular celeste. Son para él como las almas para nuestros

<sup>144</sup> أول الحوادث Awwal al-hawâdit

<sup>145</sup> استعداد المحل القابل Tsti`dâd al-mahall al-qâbil

<sup>146</sup> الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الإرتفاع والبعد عن الأرض يكون الكوكب في الأوج، والقرب بكونه في الحضيض، والميل عن بعض الأقطار بكونه في الشمال أو الجنوب Al-tulû` wa shurûq wa-zawâl `an muntahâ al-irtifâ` wa-l-bu`d `ani-l-ard bi-kawni al-kawkab fî al-awy, wa-l-qurb bi-kawnihi fî-l-hadîd, wa-l-mail `an ba`di-l-aqtâr bi-kawnihi fî shamâl wa-l-yanûb.

<sup>147</sup> موجبها Mûyibuhâ

<sup>148</sup> العناصر Al-`anâsir

<sup>149</sup> كون، فساد، إمتزاج، إفتراق، إستحالة Kawn, fasâd, `imtizây, `iftirâq, `istihâla

<sup>150</sup> الدائمة الأبدية Al-dâ`ima al-abadiyya

<sup>151</sup> حيّة Hayya

cuerpos; y al ser eternas, el movimiento circular que las genera<sup>152</sup>, también lo es. Pues, del mismo modo que los estados de las almas se parecen por ser eternas, así también se asemejan los estados de los movimientos celestes porque giran eternamente.

Es inconcebible por tanto que el ser creado proceda de un ser eterno, excepto mediante un movimiento circular eterno. Y que por una parte se parezca al Eterno en tanto que así es; y por otra, a lo creado, en el que se crearon cada una de sus partes después de no haber sido. En tanto que sus partes y relaciones<sup>153</sup> son creadas, es el principio de los seres creados. Y en cuanto a que es eterno y sus estados son similares, procede de un alma eterna. Por consiguiente, si en el mundo existen seres creados, es necesario [que exista] un movimiento circular. Y, como hay seres creados en el mundo, la existencia del movimiento circular eterno está demostrada<sup>154</sup>.

**Decimos:** esta prolijidad no os sirve de nada. ¿Es creado o eterno el movimiento circular que es la causa principal de los seres creados? Si es eterno, ¿cómo podrá ser el principio del primer ser creado? Y, si es creado, precisará de otro, y así sucesivamente. Y como **sostenéis** que [el movimiento circular] simultáneamente se parece al Eterno, y al ser creado. Será pues, a la vez, fijo y cíclico; es decir, siempre cíclico y siempre fijo<sup>155</sup>. **Os preguntaremos:** ¿es [el movimiento circular] principio de los seres creados en cuanto es fijo o en tanto es cíclico? Si es lo primero, ¿cómo de un ser fijo cuyos estados son iguales procederá en unos momentos determinados, algo, y en otros no? Y si es lo segundo, ¿cuál es su causa? Precisaré entonces otra causa, y así hasta el infinito. - Esto es lo máximo que os exigimos reconocer<sup>156</sup>.

Veremos, más adelante, cómo [los *filósofos*], con el fin de eludir esta exigencia, utilizan argumentos engañosos en su respuesta. No es nuestra intención desviarnos del tema que nos ocupa. Demostraremos cómo el movimiento circular celeste no puede ser<sup>157</sup> el principio de los seres creados al ser todos creados por Dios de la nada<sup>158</sup>.

De ahí que consideremos nula **su afirmación**, según la cual, el cielo es un animal que se mueve por su alma con un movimiento libre<sup>159</sup> como el nuestro.

---

<sup>152</sup> موجبها Mûyibuhâ

<sup>153</sup> إضافات Idâfât

<sup>154</sup> ثابت Thâbit

<sup>155</sup> ثابت متجدد، ثابت التجدد، متجدد الثبوت Thâbit mutayaddid, thâbit at-tayaddud, mutayaddid ath-thubût

<sup>156</sup> فهذا غاية تقرير الإلزام Fa-hadhâ ghâyyat taqrîr al-ilzâm

<sup>157</sup> لا تصلح Lâ tasluhu

<sup>158</sup> مخترعة الله ابتداء Mujtari`a li-Allah `ibtidâ`an

<sup>159</sup> حيوان متحرك بالإختيار، حركة نفسية Hayyawânan mutaharrikan bi-l-`ijtiyyâr, haraka nafsiyya

## Argumento Segundo

[Los filósofos] **sostienen** que quienes afirman que *el mundo es posterior a Dios* y que *Dios es anterior*, se refieren a que, es anterior en esencia y no en el tiempo, como el uno precede al dos por naturaleza pese a ser ambos simultáneos, la causa al efecto, el ser a su sombra<sup>160</sup>, el movimiento de la mano al del anillo, y el movimiento de la mano en el agua al del agua. Que todos ellos son simultáneos, aunque unos sean causas y los otros efectos: el movimiento de la persona genera el de la sombra, y el movimiento de la mano genera el del agua. No afirmándose lo contrario aunque ambos movimientos sean simultáneos.

Si esto es lo que **quieren decir** cuando afirman que *el Creador es anterior al mundo*, necesariamente ambos [el Creador y el mundo] serán creados o eternos. Y es imposible que uno sea eterno, y el otro, creado.

Por el contrario, si **quieren decir** que *el Creador es anterior al mundo y al tiempo*, no en esencia sino en el tiempo, necesariamente habrá habido antes de la existencia del mundo y el tiempo, otro momento en el cual no existió el mundo, al ser anterior la no existencia a la existencia<sup>161</sup>, y al ser Dios anterior en un tiempo, que tiene fin, pero no principio. En consecuencia, antes del tiempo hubo un tiempo infinito, y esto es contradictorio. Es imposible, por tanto, afirmar la creación del tiempo.

Así como la eternidad del tiempo es necesaria al ser éste la medida del movimiento, la eternidad del movimiento también lo será, al igual que la eternidad del móvil<sup>162</sup> [la esfera del mundo], cuyo movimiento eterno depende de la eternidad del tiempo.

**Objetamos** diciendo: el tiempo tiene comienzo y es creado<sup>163</sup>, y previo a él no hubo en absoluto tiempo. Cuando **afirmamos** que *Dios es anterior al mundo y al tiempo*, **queremos decir** que *Dios ¡alabado sea! Existió sin el mundo y después existió con él.*

**Cuando decimos:** [*Dios*] *existió sin el mundo* nos estamos refiriendo exclusivamente a la existencia de la esencia del Creador y a la inexistencia de la esencia del mundo. Y **nuestra afirmación** de que [*Dios*] *existió con el mundo* indica sólo la existencia de ambas esencias [Dios y el mundo].

<sup>160</sup> حركة الشخص على حركة الظل التابع له Harakat al-shajs `alâ harakat ad-dill at-tâbi`lahu

<sup>161</sup> العدم، الوجود Al-`adam, al-wuyûd. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, XI, "WUDJÛD", pp. 235-236; I, "ADAM", p.183 (S.Van Den Bergh). Cf. A.M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sîna; Lexiques comaprés d'Aristote et Ibn Sînâ*, Paris, 1938-1939.

<sup>162</sup> المتحرك Al-mutaharrik

<sup>163</sup> حادث و مخلوق Hâdith wa majlûq.

Nos referimos, pues, con la anterioridad a su única existencia<sup>164</sup>, al ser el mundo como un solo individuo<sup>165</sup>. Así, pues, **si dijéramos**, por ejemplo, que *Dios existió sin Jesús* y después *con él*, ello implicaría únicamente la existencia de una esencia y la no existencia de la otra; y después, la existencia de las dos. Y no es necesario suponer una tercera cosa, esto es, el tiempo, aunque la imaginación no deja de suponerlo.- No hay que prestar atención a las fantasías-.<sup>166</sup>

**Si se dice** [los filósofos]: nuestra expresión *Dios existió sin el mundo* tiene un tercer significado, además del de la existencia de la esencia [de Dios]<sup>167</sup> y la no existencia del mundo. Prueba de ello es que si supusiéramos la no existencia del mundo en el futuro, serían posibles tanto la existencia de una esencia como la no existencia de la otra, y no sería correcto decir: *Dios existió sin el mundo*, más bien decimos [en el futuro]: *Dios existirá sin el mundo*, y en el pasado: *Dios existió sin el mundo*. Pues entre ambos términos *existió* y *existirá*<sup>168</sup>, cabe una diferencia, al ser ambos insubstituibles entre sí. Veamos entonces a qué se debe tal diferencia. No hay duda de que ambos términos no difieren ni en la existencia de la esencia [de Dios] ni en la no existencia del mundo, sino en un tercer significado.

**Si dijéramos** a propósito de la no existencia del mundo en el futuro, que *Dios existió sin el mundo*. **Se nos diría** que ello es falso, porque “*existió*” se expresa únicamente en el pasado. Por lo tanto tiene un tercer significado que es “el tiempo pasado”. El pasado en sí<sup>169</sup> significa el tiempo, y también, el movimiento, al transcurrir éste con el tiempo. Es imprescindible por tanto que a la existencia del mundo le haya precedido un tiempo.

**Decimos:** ambas expresiones “*la existencia de una esencia*” y “*la no existencia de la otra*” difieren en una tercera acepción, que es la relación inherente a nosotros<sup>170</sup>. Así, por ejemplo, si supusiéramos la no existencia del mundo en el futuro, y después, una segunda existencia, **diríamos** que *Dios existió sin el mundo*. Y tal afirmación será correcta, tanto si nos referimos a la primera no existencia como a la segunda, que es

<sup>164</sup> إنفراده بالوجود 'Infirâduhu bi-l-wuyûd

<sup>165</sup> شخص واحد Shajs wâhid. En el islam, Jesús es considerado un Profeta al igual que Abraham, Moisés y Muhammad, entre otros. Cf. Roger Arnaldez. *Jesus dans la pensée musulmane*. Desclée, Paris, 1988.

<sup>166</sup> فلائفات إلى أغاليط الأوهام Fa-lâ iltifât ilâ aghâlit al-awhâm

<sup>167</sup> الذات Al-dhât. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, II, “DHÂT”, p. 227 (F.Rahman). Cf. A.M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sîna; Lexiques comaprés d'Aristote et Ibn Sînâ*, Paris, 1938-1939.

<sup>168</sup> كان و يكون Kâna wa yakûnu: es y será o hubo y habrá. Cf. Joaquín Lomba, VI. El verbo “ser”, pp. 278-288, “Traducción de textos filosóficos del árabe al castellano”, en *Traducir del árabe*. Gedisa: Barcelona. 2004.

<sup>169</sup> بذاته Bi-dhâtihi

<sup>170</sup> نسبة لازمة بالإضافة Nisba lâzima bi-l-idâfa ilainâ

posterior. La prueba de que esta afirmación es relativa es que el propio futuro podría ser el pasado y expresarse en términos del pasado.

Todo ello proviene de la incapacidad de la imaginación para aprehender el comienzo de la existencia, salvo si supone algo anterior. Creemos por tanto que existe realmente algo anterior<sup>171</sup>; esto es el tiempo, y es inseparable de la imaginación. Y es igual a la incapacidad de la imaginación para suponer la finitud del cuerpo en la parte contigua a la cabeza, salvo en una superficie que posee una parte superior. Y se imagina que más allá del mundo, existe un espacio lleno o el vacío<sup>172</sup>.

**Si se afirma** que más allá de la superficie del mundo no existe ninguna dimensión<sup>173</sup>, la imaginación lo rechazará, e igualmente si **se dice** que antes de la existencia del mundo no hubo nada. Es posible engañar a la imaginación que supone que encima del mundo existe un vacío infinito, si se le convence de que el vacío en sí es ininteligible, y que la dimensión es inherente al cuerpo cuyas partes son distantes<sup>174</sup>. Y si el cuerpo es finito, la dimensión que es inherente a él también lo será. De ahí que el espacio lleno sea finito y el vacío inconcebible.

De todo lo dicho, ha quedado demostrado que más allá del mundo no existe ni espacio lleno, ni vacío, aunque la imaginación no lo admita.

De la misma manera **se afirma** que la dimensión local<sup>175</sup> es inherente al cuerpo, al igual que la dimensión temporal respecto del movimiento, al ser el tiempo la medida del movimiento, lo mismo que el lugar lo es de las partes del cuerpo.

Así, pues, del mismo modo que la prueba que demuestra que las partes del cuerpo son finitas, impide suponer una dimensión local más allá del cuerpo, así también la demostración que indica que los límites del movimiento son finitos, impedirá conjeturar una dimensión temporal más allá del movimiento, pese a que la imaginación se empeña en creerlo. De ahí que no quepa diferencia alguna entre la dimensión temporal que se expresa con “el antes y “el después” en relación con algo, y la dimensión local que se expresa con “la parte superior” y “la parte inferior” también en relación con algo<sup>176</sup>.

Por consiguiente, si se puede imaginar una “parte superior” que no tiene nada por encima, también se podrá imaginar un “antes” sin un tiempo real anterior. - Esta es una

---

<sup>171</sup> القبل Al-qabl

<sup>172</sup> ملاء...خلاء Malâ´...jalâ´

<sup>173</sup> بعد Bu`d

<sup>174</sup> البعد تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره . Al-bu`d tâbi` li-l-yism al-ladhî tatabâ`adu aqtâruhu

<sup>175</sup> البعد المكاني Al-bu`d al-makânî

<sup>176</sup> البعد...الفوق، التحت Al-qabl, al-ba`d... al-fawq, a-taht

conclusión irrevocable<sup>177</sup> que deberá ser examinada-. [Los filósofos] convienen, sin embargo, en que más allá del mundo no existe ni vacío ni espacio lleno.

**Si se dice** que esta comparación es errónea, al carecer el mundo por ser esférico de una parte superior e inferior- lo esférico carece de parte superior e inferior-. A una se la llama “superior”, en cuanto a que es contigua a tu cabeza; y a la otra, “inferior”, en relación a tus pies, como mera denominación que varía respecto a ti. Igualmente supondrás que la superficie que está debajo de ti, estará por encima de otro, o que si estás de pie desde el otro lado de la esfera terrestre, el pie del otro estará enfrente del tuyo. Y que la parte del cielo que está encima de ti durante el día es la misma que está debajo por la noche. Porque lo que está debajo volverá periódicamente<sup>178</sup> a estar encima.

No es concebible tampoco que el comienzo de la existencia del mundo llegue a ser el fin. Sería como suponer que uno de los lados de la tabla de madera es grueso y el otro fino, y llamásemos a este “superior”, y al grueso, “inferior”, esto no implicaría una diferencia sustancial en las partes del mundo al tratarse de distintas denominaciones en relación con la forma de esta tabla. Si la ponemos al revés, cambiará el orden de esos nombres, pero no el mundo. “Superior” e “inferior” existen en relación a ti sin implicar diferencia alguna en relación con las partes y las superficies del mundo.

En cuanto a la no existencia anterior al mundo que termina al comienzo de su existencia es intrínseca a él<sup>179</sup>, siendo inconcebible que mude y se vuelva posterior, al igual que tampoco lo es que la no existencia del mundo posterior a su aniquilación<sup>180</sup>, sea anterior, puesto que tanto el principio como el fin de la existencia del mundo son límites esenciales e inmutables, y no se concibe en ellos variación alguna por el mero cambio de las relaciones en el mundo, a diferencia de “superior” e “inferior”.

De ahí que nosotros [los *mutakallimûn*] **digamos** que *el mundo no tiene* ni “parte superior” ni “inferior”, en cambio vosotros [los filósofos] no podéis **decir** que *la existencia del mundo no tiene* ni “un antes” ni “un después”. Porque si se demostrase que existe “el antes” y “el después”, el tiempo no tendría sentido, salvo si lo expresamos mediante estos dos términos.

---

<sup>177</sup> لازم Lâzim

<sup>178</sup> بالدور Bi-dawr

<sup>179</sup> ذاتي له Dhâtî lahu

<sup>180</sup> فناء العالم Fanâ' al-`âlam



**Y añadimos:** no cabe diferencia alguna. No nos interesa utilizar “parte superior” e “inferior”, sino “parte interna” y “externa”<sup>181</sup>. **Decimos,** pues, que *el mundo tiene una parte interna y otra externa*. Pero ¿existe un espacio lleno o vacío fuera del mundo? **Objetarán,** sin embargo, que más allá del mundo no existe ni espacio lleno ni vacío. Pero si llamáis “*parte externa*” a la superficie superior, el mundo tendrá una *parte externa*; mientras que si os referís a otra cosa, no lo tendrá.

**Si se nos pregunta igualmente,** si la existencia del mundo tiene un “antes”, **respondemos** diciendo que si con ello os referís a que si la existencia del mundo tiene un principio, o sea, un comienzo, poseerá, según eso, un “antes” al igual que tiene una “*parte externa*” considerada el límite de la superficie. Pero si con “antes” os referís a otra cosa, el mundo no la tendrá, lo mismo que si cuando **decís** “*fuera del mundo*” os referís a algo distinto de la superficie, se os dirá que el mundo no tiene una *parte externa*.

**Si decís** que es inconcebible que la existencia tenga un principio sin existir un “antes”, **se os objetará** que tampoco es concebible que la existencia del cuerpo tenga un fin sin haber una “*parte externa*”. **Y si alegáis** que *ésta* es la superficie que le limita, **respondaremos:** el “antes” del mundo es el principio de su existencia, que es su límite.

Solo nos resta **decir** que *Dios existió sin el mundo*, lo cual no implica la existencia de otra cosa, que es una mera fantasía<sup>182</sup> particular<sup>183</sup> en relación con el tiempo y el espacio. Con todo, aunque los adversarios creen que el cuerpo [de la esfera celeste] es eterno, tienden a imaginar que es creado. Por el contrario nosotros, pese a que creemos que es creado, quizás tendamos a pensar que es eterno. Mas esto en cuanto al cuerpo, porque si nos referimos al tiempo, los contrincantes son incapaces de suponer la existencia de un tiempo creado sin precederle otro - a pesar de ser concebible su contrario -. Sin embargo esto no lo es. Y lo mismo sucede en relación al espacio, porque tanto los partidarios como los detractores de su finitud son incapaces de imaginar que más allá del cuerpo no existe ni espacio lleno ni vacío.

**Se dice** que cuando la evidencia racional<sup>184</sup> permite demostrar con argumentos<sup>185</sup> la existencia de un cuerpo finito, no se recurrirá a la imaginación, igual que se admite un comienzo de la existencia sin un “antes”. Ahora bien, si la imaginación es incapaz de

---

<sup>181</sup> الدَّاخلُ وَالْخَارِجُ Al-dâjil wa-l-jâriy: parte interior y parte exterior; dentro y fuera.

<sup>182</sup> عمل الوهم `Amal al-wahm

<sup>183</sup> مخصوص Majssûs

<sup>184</sup> صريح العقل Sarîh al-`aql

<sup>185</sup> بحكم الدليل Bi-hukm al-dalîl

creerlo, no tiene importancia; porque, al no estar acostumbrada a imaginar un cuerpo finito sin estar contiguo a un cuerpo o una superficie<sup>186</sup> como vacío, es incapaz de reconocerlo en el mundo invisible. Del mismo modo, la imaginación no suele reconocer algo creado, salvo de otra cosa. De ahí que no se atreva a admitir la existencia de algo creado sin una existencia anterior. - El error [de los *filósofos*] reside precisamente en este punto que estamos objetando-.<sup>187</sup>

### **Segunda fórmula [de los *filósofos*] para imponer [su tesis de] la eternidad del tiempo<sup>188</sup>**

**Dicen:** Sin duda, según vosotros [los *ash`arîes*], Dios habría podido crear el mundo en un año, cien o miles de años; e incluso, en un tiempo infinito. Y, como estas medidas varían en la proporción y la cantidad, es preciso demostrar que a la existencia del mundo le precedió un tiempo continuo y medido<sup>189</sup>, y que algunas de sus partes tienen mayor extensión y amplitud que otras.

**Si argumentáis** que únicamente es posible aplicar el término “*años*” tras la creación de las revoluciones de la esfera celeste, sustituyámoslo por otro. **Decimos:** si suponemos que el mundo desde su comienzo hasta hoy ha efectuado mil revoluciones, ¿habrá sido capaz Dios ¡alabado sea! o no de crear antes otro segundo similar, que, desde su comienzo hasta el momento actual haya realizado mil cien revoluciones?

**Si respondéis** que no. Sería entonces como si el [estado] del Eterno mudara de la incapacidad a la capacidad; y el mundo, de la imposibilidad a la posibilidad.

Pero, **si lo afirmáis**, y así debe ser. ¿Habrá podido crear acaso o no un mundo tercero, que, desde su comienzo hasta el presente, habrá realizado mil doscientas revoluciones? Deberéis responder que sí.

Ahora bien, este mundo que llamamos “*tercero*”<sup>190</sup> en virtud de nuestro orden de clasificación -si es *anterior*-, ¿sería posible acaso crearlo junto al que llamamos

<sup>186</sup> هواء Hawâ`

<sup>187</sup> فهذا هو سبب الغلط والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة Fa- hâdhâ huwa sabab al-ghalat wa-l-muqâwama hâsila bi-hadhihi al-mu`ârada

<sup>188</sup> صيغة ثانية لهم في إلزام قدم العالم Sîgha tâniyya lahum fî ilzâm qidam al-`âlam

<sup>189</sup> ممتد ومقدر Mumtadd wa muqaddar.

<sup>190</sup> Los tres mundos según Algacel son “عالم الملك” `ÂLAM AL-MULK=عالم الخلق `âlam al-jalq=عالم الشهادة `âlam al-shahâda” es el mundo visible y sensible; “عالم الملوك” `ÂLAM AL-MALAKÛT=عالم الغيب `âlam al-ghaib” es el mundo del Reino, de las realidades “Haqâ`iq”, de los seres angelicales, de la Tabla guardada, del Cálamo; “عالم الجبروت” `ÂLAM AL-DJABARÛT” sinónimo de “عالم الأمر” `âlam al-amr”, es

“segundo”, que habría efectuado desde su comienzo hasta hoy, mil doscientas revoluciones, mientras que aquél habría completado mil cien desde sus inicios hasta el momento presente, siendo ambos iguales respecto a la distancia y a la velocidad del movimiento?

**Si lo afirmáis**, es un absurdo, al ser imposible que dos movimientos con igual velocidad y lentitud lleguen al mismo tiempo teniendo un número diferente [de revoluciones]. **Y si lo negáis**, es posible que el tercer mundo desde su comienzo hasta el momento presente habiendo efectuado mil doscientas revoluciones, hubiese sido creado junto al segundo, en la misma medida que se separa del “primero”, y que llamamos así al poderlo imaginar a partir del momento en el que vivimos. -Existe entonces una posibilidad doble de la otra, que es el doble de la totalidad-.

Esta posibilidad, sin embargo, dotada de una cantidad cuyas partes son unas más extensas que otras, sólo será real en el tiempo, y cuyas medidas cuantificadas no pueden atribuirse a la esencia del Creador, ¡Él está por encima de toda valoración!, ni tampoco a la no existencia del mundo, porque al no existir carece de medida.

La cantidad es una cualidad que requiere un sustrato, y es el mismo movimiento que se mide por el tiempo.

En definitiva, según vosotros [los *filósofos*], antes de la existencia del mundo hubo algo con una cantidad variable<sup>191</sup>, que es el tiempo. Hubo pues, para vosotros, un tiempo previo al mundo.

**Objetamos** diciendo: todo cuanto se ha dicho es una mera fantasía. La refutación es más fácil si se compara el tiempo con el espacio. **Preguntamos**: ¿Es Dios capaz o no de crear la esfera superior con un codo<sup>192</sup> más que su tamaño actual?

**Si responden** negativamente, entonces admiten la incapacidad [en Él]. Pero **si afirman** que es capaz, podrá crearla con dos o tres codos, y así *ad infinitum*.

Y **replicaremos diciendo** que esto confirma que más allá del mundo existe una dimensión dotada con una medida y una cantidad, y que la superficie que posee más de dos o tres codos no ocupa lo mismo que el que tiene uno.

Se deduce de esta afirmación que más allá del mundo existe una superficie que precisa un sustrato dotado de una cantidad, que podría ser el cuerpo [el espacio lleno] o el

---

el lugar del “البرزخ barzaj”: mundo “intermediario”, mundo de la Omnipotencia divina. Cf *Encyclopédie de l'Islam*, I, “ÂLAM”, pp. 360-362 (L.Gardet)

<sup>191</sup> متفاوتة Mutaḥawwita

<sup>192</sup> ذراع “Dhirâ” es una medida de longitud que oscila entre 48,25 cm y 66,5 cm. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, II, p. 238.

vacío. ¿Qué respondéis?: ¿acaso ha podido Dios crear la esfera del mundo con un codo o dos menos [que su tamaño actual]? y ¿existe alguna diferencia entre la medida de la superficie ocupada y la vacía? siendo la superficie con dos codos de menos mayor que la que pierde uno. El vacío entonces tendrá una medida, pero ¿cómo puede tenerla si no es nada?

Nuestra respuesta a la hipótesis de que la imaginación puede suponer tiempos posibles anteriores a la existencia del mundo, es la misma que la vuestra al considerar que es capaz de imaginar espacios posibles<sup>193</sup> más allá de la superficie del mundo. No cabe diferencia alguna.

**Si se nos responde** diciendo que no estamos afirmando que lo imposible está decretado [por Dios]<sup>194</sup>. Por lo tanto, al ser imposible que el mundo sea mayor o menor, no está decretado.

[**Replicaremos** diciendo]: este pretexto<sup>195</sup> es absurdo por tres razones:

**1-** Todo cuanto habéis dicho es contrario a la razón<sup>196</sup>, porque cuando el intelecto supone el mundo con un codo mayor o menor, no es lo mismo que cuando imagina la existencia simultánea<sup>197</sup> del negro y el blanco, o el ser y el no ser, al ser imposible afirmar y negar algo al mismo tiempo. Este argumento es tan arbitrario y falso<sup>198</sup> que pueden derivarse de él todos los imposibles.

**2 –** Al ser el mundo como es, no puede ser ni mayor ni menor. Su existencia será necesaria tal como es ahora, y no posible, y lo necesario no precisa causa alguna. Reconoced, pues, como los *materialistas*<sup>199</sup>, que no existe el Artífice ni la Causa Primera<sup>200</sup>. Pero no es vuestra doctrina.

**3-** Vuestros adversarios son capaces de alegar lo contrario. **Decimos:** el mundo no fue posible antes al ser su existencia idéntica a su posibilidad. **Si decís,** pues, que el [estado del] Eterno ha mudado de la incapacidad a la capacidad, **responderemos** negativamente, porque, al no ser posible la existencia [del mundo], no está decretada

---

<sup>193</sup> الإمكانات الزمانية...الإمكانات المكانية Al-`imkânât az-zamâniyya...al-`imkânât al-makâniyya.

<sup>194</sup> مقدر Maqdûr: o [Dios] es capaz de hacerlo, está determinado por su omnipotencia.

<sup>195</sup> العذر Al-`udhr

<sup>196</sup> مكابرة للعقل Mukâbara li-l-`aql

<sup>197</sup> الجمع Al-yam`: unión, simbiosis, fusión. Se refiere al principio de *no contradicción* de Aristóteles.

*Metafísica*, Libro IV. Cf. Aristóteles. *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

<sup>198</sup> تحكم بارد فاسد Tahakkum bârid wa fâsid.

<sup>199</sup> الدهريون. Al-dahriyyûn. *Vid, supra*, nota 120.

<sup>200</sup> مسبب الأسباب Musabbib al-asbâb

[por Dios]. Ahora bien, la imposibilidad de la existencia de lo imposible, no implica incapacidad alguna [en Él].

**Si preguntáis** ¿por qué [el mundo] no fue posible antes y ahora lo es? **Objetaremos:** ¿por qué no podrá ser imposible en un caso, y posible en otro? - como cuando comparamos entre dos cosas contrarias, no podemos definirlas igual, en cambio cuando las consideramos por separado, podemos definir una por la otra-.

**Si decís** que los estados [del tiempo] son iguales. **Os responderemos:** las medidas también lo son, ¿por qué es posible entonces una medida y otra mayor o menor no lo es? Si lo primero no es imposible, lo segundo tampoco lo será. -Esta es nuestra objeción<sup>201</sup> -.

Todo cuanto han dicho [los *filósofos*] sobre los supuestos posibles<sup>202</sup> es un absurdo, porque ello no implica la existencia de un tiempo infinito<sup>203</sup>, salvo cuando la imaginación lo confunde con otra cosa. – La única verdad admisible es que *Dios, Altísimo, es Eterno y Omnipotente: nada le es imposible, si Él lo quiere* -.

### **Tercer argumento [de los *filósofos*] en torno a la eternidad del mundo**

**Insisten** en que antes de su existencia, el mundo fue posible, al ser un absurdo que primero fuera imposible, y después posible. Esta posibilidad no tiene principio, o sea, nunca cambia<sup>204</sup>, al igual que la existencia del mundo es eternamente posible: el mundo en ningún caso puede ser definido como imposible. Por lo tanto, si la posibilidad nunca cesa, el posible será conforme a ella.

Cuando **decimos** que *la existencia del mundo es posible*, queremos decir que “no es imposible”. Y, si ella es siempre posible, nunca será imposible. Más aún, si fuese su existencia eternamente imposible, sería falsa **nuestra afirmación** de que *es siempre posible*, al igual que también **nuestra aseveración** de que *la posibilidad nunca cesa*. Será verdadero, pues, que *la posibilidad tiene un principio*, y al ser cierto, no será posible *un antes*. Y ello implica que existió un estado en el que no fue posible el mundo, ni Dios fue capaz [de crearlo].

---

<sup>201</sup> المقاومة Al-muqâwama

<sup>202</sup> تقدير الإمكانات Taqdîr al-’imkânât

<sup>203</sup> زمان ممتد Zamân mumtadd

<sup>204</sup> لم يزل ثابت Lam yyazal thâbit

**Nosotros objetamos** diciendo que el mundo es siempre un ser contingente<sup>205</sup> y que su creación es imaginable en cualquier momento. Pues si se considerase que existe siempre, no sería creado, y la realidad<sup>206</sup> no sería conforme a la posibilidad, sino al contrario.

Es el mismo aserto que ellos [los *filósofos*] **sostuvieron** acerca del espacio, al alegar que es posible suponer que el mundo fue mayor, que [Dios] es capaz de crear un cuerpo más allá<sup>207</sup> del mundo, y otro más allá de éste, y así sucesivamente al ser ello infinito. Pero, aún con todo, es imposible la existencia de un espacio lleno infinito, al igual que una existencia sin fin. Más aún, de la misma manera que **se dice** que lo posible es un cuerpo cuya superficie es finita, pero sin determinar si sus medidas son grandes o pequeñas, así también el ser contingente [será finito], aunque los principios de la existencia no se determinan ni por la anterioridad ni por la posterioridad. Y el hecho de que [el mundo] es creado significa que está determinado al ser solo “posible”.

#### Argumento Cuarto

**Sostienen** que la materia que subsiste en todo ser creado es anterior, al no prescindir de ella. De ahí que la materia no sea creada, más bien lo son las formas, los accidentes y las cualidades que le sobrevienen. Y lo **explican** diciendo que todo ser creado antes de serlo, deberá ser “*posible*”, “*imposible*” o “*necesario*”<sup>208</sup>. Mas no puede ser *imposible* porque éste *en sí* no existe, ni tampoco será *necesario en sí*, porque nunca deja de existir. Queda demostrado entonces que es *un ser posible en sí*.

Por lo tanto, le precederá la posibilidad de la existencia. Pero al ser esta una cualidad relativa<sup>209</sup> que no subsiste en sí, será preciso que exista un sustrato con el cual relacionarse, que es la materia. Del mismo modo que **se dice** que tal materia es susceptible de recibir el calor o el frío, el negro o el blanco, el movimiento o el reposo, le será posible también recibir estas cualidades y cambios<sup>210</sup>: la posibilidad es pues una cualidad propia de la materia. Mas, al no poseer ésta materia alguna, no es creada. Si lo

---

<sup>205</sup> لم يزل ممكن الحدوث Lam yyazal mumkin al-hudûth

<sup>206</sup> الواقع Al-wâqî`

<sup>207</sup> فوق Fawqa

<sup>208</sup> ممكن الوجود، ممتنع الوجود، واجب الوجود Mumkin al-wuyûd, mumtanî` al wuyûd, wâyb al-wuyûd. Cf.

A.M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sîna; Lexiques comaprés d'Aristote et Ibn Sînâ*, Paris, 1938-1939.

<sup>209</sup> وصف إضافي wasf idâfî

<sup>210</sup> تغيرات Taghayyurât

fuese, la posibilidad de su existencia le precedería y subsistiría por sí<sup>211</sup> sin relacionarse con nada, pese a ser una cualidad relativa que no subsista por sí misma.

Tampoco **puede decirse** que *la posibilidad* significa aquello que “está decretado y que el Eterno puede hacer”, pues sabemos que una cosa *está decretada* cuando es “*posible*”. **Diremos** por tanto que *está decretada* por ser “*posible*”, y que *no está decretada* por ser “*imposible*”.

Ahora bien, si **afirmamos** que *es posible*, significa que “*está decretada*”, que es lo mismo que afirmar que *está decretada*, al estarlo; y que *no está decretada* porque *no lo está*. Y ello es equivalente a definir la cosa por sí, lo cual indica que “*es posible*” es una proposición racional evidente, de la que se deduce la segunda proposición<sup>212</sup>; esto es, que “*está decretada*”.

Y es imposible que “la posibilidad” proceda del conocimiento del Eterno<sup>213</sup>, al requerir el conocimiento un objeto conocido, y ser la posibilidad conocida distinta del conocimiento; porque, al ser una cualidad relativa, precisará de una esencia con la que relacionarse, que es la materia.

En definitiva, a cada ser creado le precederá una materia que al ser primera<sup>214</sup> nunca será creada.

**Objetamos** diciendo que la posibilidad que acabáis de mencionar es un juicio racional<sup>215</sup>: llamaremos “*posible*” a todo aquello que el intelecto es capaz de suponer su existencia; “*imposible*”, cuando es incapaz de hacerlo; y “*necesario*”, si no puede suponer su no existencia.

Son meros juicios racionales que no precisan de lo existente por tres razones:

1- Si la posibilidad requiriese algo concreto<sup>216</sup> con el que relacionarse, que se llamaría “*posibilidad*”, también la imposibilidad exigiría un ser concreto, que sería su “*imposibilidad*”. Pero lo imposible en sí no existe, ni tampoco una materia para que la imposibilidad pueda ser relacionada con ella.

2- El entendimiento determina que “el negro” y “el blanco” son posibles antes de existir. Y, si esta posibilidad es relativa al cuerpo en el que ambos colores están, **se dirá** que este cuerpo puede ser negro o blanco. De ahí que el blanco en sí no sea posible, ni pueda atribuírsele la posibilidad, al ser el cuerpo el posible, y su posibilidad una

<sup>211</sup> قائم بنفسه Qâ'im bi-nafsihi

<sup>212</sup> قضية ظاهرة في العقل...القضية الثانية Qadiyya zâhira fi-l-'aql...al-qadiyya ath-thâniyya

<sup>213</sup> يرجع إلى علم القديم Yyari' u ilâ 'ilm al-qadîm

<sup>214</sup> المادة الأولى Al-mâdda al-ûlâ

<sup>215</sup> قضاء العقل Qadâ' al-'aql; es decir, no existe en la realidad.

<sup>216</sup> شيء موجود Shai' mawyûd

cualidad relativa. **Preguntaremos:** ¿cómo se define en sí el negro: posible, necesario o imposible? Necesariamente “posible”.

Esto pone de manifiesto que el entendimiento, al definir la posibilidad, no necesita suponer algo concreto con el que relacionarse.

**3-** Las almas humanas, según ellos, son sustancias que subsisten por sí, y no son ni cuerpo, ni materia, ni están impresionadas en materia alguna: *Avicena* y otros *filósofos* avezados<sup>217</sup> opinan que [las almas] son creadas, que su posibilidad es previa a su creación, y que no poseen ni esencia ni materia, al ser su posibilidad una cualidad relativa que no depende del poder del Omnipotente ni del Agente. ¿De qué depende pues? -Esta cuestión se vuelve contra ellos-.

**Si se alega** que es absurdo atribuir “la posibilidad” a un juicio racional al no tener este sentido alguno, salvo si se refiere al conocimiento de la posibilidad y ser esta un objeto conocido distinto del conocimiento, que lo abarca y depende de él. Si se supusiera que el conocimiento no existe, existiría lo conocido, mientras que si no existiera, el conocimiento no existiría. De ahí que el conocimiento y el objeto conocido sean dos cosas [distintas] siendo una causa, y la otra, efecto. De la misma manera si supusiéramos que los inteligentes no reconocen “la posibilidad” como juicio racional por desconocerlo, **diríamos** que la posibilidad e incluso los seres posibles en sí nunca desaparecen, pero los intelectos no los conocen. E igualmente si los intelectos y los inteligentes desapareciesen<sup>218</sup>, permanecería la posibilidad.

Las tres razones anteriores son indemostrables:

**Primero**, porque *la imposibilidad* es una cualidad relativa y requiere algo con el cual relacionarse, siendo *imposible* la unión de dos contrarios. Así, pues, si el sustrato es blanco, es imposible que sea negro, y será preciso que exista un sujeto designado<sup>219</sup> y con una determinada cualidad. **Se dirá** que es imposible le sobrevenga su contrario, al ser *la imposibilidad* una cualidad relativa que se relaciona con el sujeto en el que subsiste. Mientras que la necesidad – se sabe que – es [una cualidad] relativa al ser necesario<sup>220</sup>.

**Segundo**, porque es falso decir que “el color negro en sí es posible”. Si éste se percibe en abstracto – es decir, en ningún sustrato –, será imposible. Y posible, si se

---

<sup>217</sup> محققون Muhaqiqûn, literalmente: los que buscan la verdad.

<sup>218</sup> عدمت `Udimat

<sup>219</sup> موضوع يشار إليه mawdû` yyushâru ilaihi

<sup>220</sup> الموجود الواجب al-mawâyûd al-wâyib



supone como forma<sup>221</sup> en un cuerpo: el cuerpo está preparado para mudar de forma al ser capaz del cambio, de lo contrario el negro carecerá de esencia individual<sup>222</sup> que pueda definirse como posible.

**Tercero**, el alma es para unos, eterna, y puede relacionarse con los cuerpos, lo cual es indiscutible. Mientras que entre quienes admiten que es creada, unos opinan que está impresionada en la materia y es intrínseca a la compleción<sup>223</sup>, como sostiene *Galeno* en algunos de sus libros. De ahí que [el alma] exista en una materia con la cual pueda relacionarse su posibilidad. Otros, sin embargo, admiten que es creada, pero no está impresionada [en la materia]. Lo cual significa que es posible que a la materia la disponga un alma racional<sup>224</sup>. Y al ser previa la posibilidad a su creación, estaría relacionada con la materia, porque, aunque no esté [el alma] impresionada en ella, existirá entre ambas una relación, al ser el alma la que la dispone y se sirve de [la materia]. En este sentido la posibilidad depende de la materia.

**Respondemos:** es correcto considerar “la posibilidad”, “la necesidad” y “la imposibilidad” juicios racionales. Y a todo cuanto han dicho [los *filósofos*] respecto a que el juicio racional remite al conocimiento y que éste requiere un objeto conocido, **contestaremos** diciendo que [el juicio racional] tiene un objeto conocido al igual que, según ellos, la coloración, la animalidad y los restantes juicios universales son conocimientos que existen solo en el entendimiento<sup>225</sup>, y aunque no existen realmente, no se dice que carezcan de objeto conocido. Los *filósofos* han llegado incluso a afirmar que los universales sólo existen en mente<sup>226</sup>, mientras que en la realidad existen únicamente seres particulares e individuales, que aun siendo sensibles y no inteligibles<sup>227</sup> propician que el entendimiento extraiga de ellos juicios racionales abstractos de la materia. De ahí que la coloración sea un juicio racional singular,<sup>228</sup> distinto del blanco y del negro. Pues, es inconcebible que exista un color que no sea ni negro, ni blanco, ni otro, mientras que la forma de “coloración” en el entendimiento no varía. Por ello se dice que “la coloración” existe mentalmente, y no en la realidad.

---

<sup>221</sup> هيئة Hai'a

<sup>222</sup> نفس مفردة Nafs mufrada

<sup>223</sup> المزاج Al-mizây

<sup>224</sup> نفس ناطقة Nafs nâtîqa

<sup>225</sup> اللونية، الحيوانية، الفضائية الكلية، ثابتة في العقل Al-lawniyya, al-hayyawâniyya, al-qadâyya al-kulliyya, tâbita fi-l-'aql.

<sup>226</sup> في الأذهان / في الأعيان Fî al-adh-hân vs. Fîl-a'yyân (la realidad) Cf. A.M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938

<sup>227</sup> جزئيات شخصية، محسوسة، غير معقولة Yuz'îyyât shajsiyya, mahsûsa, ghair ma'qûla

<sup>228</sup> قضية مفردة Qadiyya mufrada

- Si esto no es imposible, lo que hemos dicho tampoco -.

En cuanto a **la afirmación** de [los *filósofos*]: “si se supusiera la no existencia de los inteligentes o su desconocimiento [de la posibilidad], ésta no desaparecería<sup>229</sup>”.

**Responderemos:** y si se supusiera que aquéllos no existen ¿desaparecerían acaso los universales, que son los géneros y las especies?

**Si responden** afirmativamente alegando que [los universales] solo tienen sentido si son juicios racionales, **afirmaríamos** lo mismo en cuanto a “la posibilidad”, al no existir diferencia alguna entre ambas cosas. E igualmente **si dicen** que [los universales] existen siempre<sup>230</sup> en el conocimiento de Dios ¡alabado sea!, **responderíamos** lo mismo respecto a “la posibilidad”. – Exigimos lo mismo -.<sup>231</sup>

Con todo, nuestro objetivo es demostrar la contradicción de sus afirmaciones:

**1-** Cuando **dicen** que “la imposibilidad” es relativa a la materia relacionada con algo concreto y es imposible en ella su contrario, no es así en todo imposible.

Pues, es imposible que Dios, Altísimo, tenga un asociado sin que exista ninguna materia con la que se relacione “la imposibilidad”.

**Si objetan diciendo** que la imposibilidad de que exista un asociado [de Dios], significa que “*la esencia única de Dios, Altísimo, es Necesaria, y que la unicidad es [un atributo] añadido a Su esencia*”, **respondemos** que, conforme a su doctrina principal<sup>232</sup>, no es Necesaria, porque el mundo coexiste con Él, y por lo tanto Él no es la única esencia que existe.

**Si dicen** que Su unicidad respecto a otro ser semejante<sup>233</sup> es Necesaria – siendo lo contrario de lo necesario imposible –, y es una cualidad relativa. **Responderemos diciendo** que la unicidad de Dios, Altísimo, en relación con [los seres posibles] no es la misma en relación con el ser semejante, al ser ésta necesaria y aquélla no.

De la misma manera que ellos [los *filósofos*] se empeñan en atribuir “la imposibilidad” a Su esencia sustituyéndola por “necesidad” y añadiéndola el atributo de “la unicidad”, nosotros también haremos lo mismo atribuyéndole “la posibilidad”.

---

<sup>229</sup> تنعدم Tan`adimu

<sup>230</sup> باقية Bâqiyya

<sup>231</sup> الإلزام واقع Al-`ilzâm wâqi`

<sup>232</sup> أصل Asl

<sup>233</sup> النظير A-nazîr

2- En cuanto a que el negro y el blanco no poseen ninguna esencia propia<sup>234</sup>, si se refieren con ello en la existencia, es afirmativo. Pero no será así, si quieren decir “en el entendimiento”, al percibir éste el negro en su totalidad y definirlo en sí como posible

3- Es absurdo su argumento sobre las almas creadas, al poseer estas esencias simples y una posibilidad anterior a su creación, sin que exista nada que se le pueda añadir. Y su afirmación: “es posible que la materia esté regida por el alma”, se refiere a una relación remota<sup>235</sup>.

Si [los *filósofos*] os conformáis con esto, no será inverosímil **afirmar** que la posibilidad [del alma] creada<sup>236</sup> significa que “el Omnipotente puede crearla”, y se relacionará tanto con el Agente [el Creador] como con el paciente [el cuerpo receptor]<sup>237</sup>, aunque no esté impresionada en ninguno de los dos.

**Si se dice:** en todas las objeciones os habéis dedicado a confrontar las dificultades<sup>238</sup> entre sí sin haber resuelto ninguna.

**Responderemos:** la objeción ciertamente demuestra que las afirmaciones [de los *filósofos*] son falsas, y que las dificultades se resuelven con la objeción y la exigencia<sup>239</sup>.

Hemos logrado pues el propósito de nuestro libro al confundir sus opiniones y argumentos para demostrar su incoherencia. No ha sido nuestra intención defender una doctrina en particular<sup>240</sup>. Tampoco hemos examinado sus argumentos a favor de la creación del mundo. Nuestra intención ha sido invalidar su afirmación de la eternidad [del mundo].

Cuando terminemos este libro, redactaremos otro que titularemos “*Los fundamentos de las Creencias*”<sup>241</sup> -¡con la ayuda de Dios! ¡Si Él quiere!-. Trataremos de establecer en él la doctrina verdadera<sup>242</sup> como en éste hemos destruido<sup>243</sup> sus doctrinas [falsas]. ¡Dios es el más sabio!

---

<sup>234</sup> لا نفس له ولا ذات منفردة Lâ nafs lahu wa lâ dhât munfarida

<sup>235</sup> إضافات بعيدة Idâfât ba`îda

<sup>236</sup> إمكان الحادث Imkân al-hâdith

<sup>237</sup> المنفعل Al munfa`il

<sup>238</sup> الإشكالات Al-`ishkâlât

<sup>239</sup> المعارضة و المطالبة Al-mu`ârada wa-l-mutâlaba

<sup>240</sup> Hacer una apología del *ash`arismo*

<sup>241</sup> كتاب قواعد العقائد Kitâb “Qawâ'id al-`aqâid”. Es el segundo libro de la Obra maestra de Algazel titulada “إحياء علوم الدين” Thyyâ`ulûm ad-dîn” = *Vivificación de las ciencias religiosas*, que consta de 4 volúmenes, edición de El Cairo, 1937-1939. Cf. M.Asín Palacios: *La espiritualidad d Algazel y su sentido cristiano*, 4v., Madrid, 1934-1941; del mismo autor, *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética*, Zaragoza, 1901.

<sup>242</sup> المذهب الحق Al-madhhab al-haqq

## Cuestión Segunda

SOBRE LA NULIDAD DE SU DOCTRINA ACERCA DE LA ETERNIDAD<sup>244</sup> DEL MUNDO, EL TIEMPO Y EL MOVIMIENTO.

Debe saberse que esta cuestión deriva de la primera. Según ellos [los *filósofos*], al igual que el mundo es eterno y sin comienzo, tampoco tiene fin. Es inconcebible su corrupción y aniquilación<sup>245</sup>, más bien permanece siempre igual.

Las cuatro pruebas que esgrimen y que hemos mencionado en la cuestión [anterior] acerca de *la eternidad sin comienzo* valen igualmente para esta segunda cuestión, al igual que también sirven las mismas objeciones que antes hemos alegado al no existir diferencia alguna.

En efecto, **sostienen** que el mundo es causado, que su causa es eterna, sin principio ni fin, y que tanto el efecto como la causa son simultáneos.

Su **primera** argumentación consiste en **decir** que si la causa no cambia tampoco el efecto mudará. En esto se basaron para negar la creación [del mundo], y es en sí válido para [negar] su desaparición<sup>246</sup>.

La **segunda**, se basa en que si el mundo desapareciera<sup>247</sup>, su no existencia sería posterior a su existencia, y habría un “después”, lo cual confirmaría la existencia del tiempo.

En cuanto a la **tercera**, según la cual, la posibilidad de la existencia es permanente<sup>248</sup>, al igual que la existencia posible lo es conforme a la posibilidad, no es sólida. Para nosotros [los *ash`arîes*], no es posible que [el mundo] sea eterno sin principio, pero sí, sin fin, si Dios, Altísimo, lo hubiera hecho eterno. Pues no es necesario que lo creado tenga un fin, sin embargo, el acto ha de ser creado y tener un principio.

---

<sup>243</sup> Establecer (إثبات) Ithbât vs. destruir (هدم) hadm)

<sup>244</sup> أبدية Abadiyya: eternidad *a parte post*

<sup>245</sup> فناء Fanâ': término técnico sufí. Vs. “بقاء Baqâ'” Véase A.M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938.

<sup>246</sup> وهو بعينه جار في الإنقطاع Wa huwa bi-`ainihi yârin fi-l-inqitâ`

<sup>247</sup> عدم `Udima

<sup>248</sup> لا ينقطع Lâ yyanqati`

Abû-l-hudhail al-`allâf<sup>249</sup> es el único que consideró necesario que el mundo tenga un fin, **afirmando** que, al igual que es imposible que en el pasado haya habido un número infinito de revoluciones, tampoco las habrá en el futuro. Y esto es falso<sup>250</sup>, al no formar el futuro parte de la existencia, ni sucesiva ni simultáneamente<sup>251</sup>, mientras que el pasado lo hace de forma sucesiva y no simultánea.

Es evidente pues que nunca estableceremos por la razón que la permanencia del mundo es imposible, más bien admitiremos tanto su permanencia como su aniquilación<sup>252</sup>, porque son dos posibilidades que se deducen de la ley revelada. De ahí que la especulación sobre esta cuestión sea ajena a la razón<sup>253</sup>.

Y la **cuarta** argumentación es asimismo válida [para esta segunda cuestión], porque **afirman** que si el mundo desaparece, permanecerá la posibilidad de su existencia, por no convertirse lo posible en imposible al ser [la posibilidad] una cualidad relativa. Según ellos, pues, todo ser creado necesita una materia previa, al igual que todo ser inexistente<sup>254</sup> requiere una materia de la que será privado. Pero tanto las materias como las sustancias<sup>255</sup> no desaparecen, sino sólo las formas y sus accidentes.

Nuestra respuesta a todo esto es igual a lo dicho [en la primera cuestión]. Hemos tratado, a parte, esta segunda, porque en ella alegan las dos pruebas siguientes:

### Prueba primera

La **afirmación** de Galeno diciendo: “*si el Sol desapareciese<sup>256</sup>, se consumiría<sup>257</sup> desde hace mucho tiempo, sin embargo, las previsiones indican su mismo tamaño<sup>258</sup> desde hace miles de años. Es evidente pues que el sol no se altera, al no consumirse durante este largo período de tiempo*”<sup>259</sup>.

<sup>249</sup> أبو الهذيل العلاف Abû-l-hudhail al-`allâf : es el primer teólogo *mu`tazilî*. Cf. *Encyclopédie de L'Islam*, I, pp. 131-132 (H.S.Nyberg). Cf. “The Hudhailiyyâ”, en *Muslim Sects and Divisions. The Sections o Muslim Sects in Kitâb al-Milal wa l-Nihal* by Sahrasânî, traducido por A.K.Kazi and J.G.Flynn, 1984, pp.46-48.

<sup>250</sup> فاسد Fâsid

<sup>251</sup> متلاحق و متساوq Mutalâhiq wa mutasâwiq

<sup>252</sup> بقاء، إفناء Baqâ', `ifnâ'

<sup>253</sup> لا يتعلق النظر فيه بالمعقول Lâ yata`allaq al-nazar fîhi b-l-ma`qûl

<sup>254</sup> منعدم Mun`adim

<sup>255</sup> الأصول AL-`usûl, literalmente: los principios

<sup>256</sup> الإندام AL-`in`idâm

<sup>257</sup> ذبول Dhubûl

<sup>258</sup> مقدار Miqdâr

<sup>259</sup> لا تقسد Lâ tafsud

**Objetamos** esto por múltiples razones:

- 1- Esta prueba debe formularse como sigue. **Decimos:** “*si el Sol se altera, será inevitable su consunción*”. Pero al ser absurdo el consecuente, también lo será el antecedente, al tratarse de un silogismo que ellos llaman “condicional conjuntivo”<sup>260</sup>. Esta conclusión no es obligatoria<sup>261</sup> al ser incorrecto el antecedente, mientras no se le añada otra condición, **diciendo** por ejemplo que “*si [el Sol] se altera, es inevitable su consunción*”. Y este consecuente no implica necesariamente este antecedente, salvo si se le agrega una condición; como por ejemplo **afirmar** que “*si [el Sol] se altera consumiéndose, es inevitable que se consuma a lo largo del tiempo*”. O bien, demostrando que no existe alteración, sino a través de la consunción, para que el consecuente siga al antecedente. Tampoco admitiremos que “*todo se altera por consunción*”, al ser ésta una sola forma de alteración, y ser verosímil que se corrompa repentinamente la cosa aun siendo perfecta.
- 2- Si se admitiera que “*la alteración resulta únicamente de la consunción*”, ¿cómo supo [Galeno] que el Sol no se consume?, si es imposible conocerlo por previsiones aproximadas. Si el Sol, del que **se dice** que mide alrededor de ciento setenta veces más que la Tierra, sufriese una merma del tamaño de las montañas, no se percibiría por el sentido, al ser imposible – mediante las estimaciones aproximadas de la Óptica<sup>262</sup> – captar el tamaño de esa proporción. Igualmente sucede con el jacinto y el oro, constituidos por los [cuatro] elementos, y que, según ellos [los filósofos], aunque se alteren, sería imperceptible la merma del jacinto durante cien años. Tal vez esta disminución fuese la misma que la que se estima acontece al Sol durante las observaciones, pero no se manifiesta a la percepción. Es evidente pues que la prueba [de Galeno] es nula.

Nos hemos abstenido de aducir pruebas semejantes que los inteligentes desearían. Y nos hemos ceñido a señalar el ejemplo anterior como muestra de lo que pasamos por alto, al ser nuestro objetivo – como hemos dicho al principio – centrarnos en las cuatro pruebas que requieren ser resueltas.

---

<sup>260</sup> القياس الشرطي المتصل Al-qiyâs a-shartî al-muttasil: o silogismo hipotético conjuntivo . Sobre silogismo y analogía, Cf. A.M.Goichon, *Lexique de laLangue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938. Cf. *Encyclopédie de L'Islam*, V, “KIYÂS”, pp. 236- 240 (G.Troupeau). Cf. *Tratados de Lógica* (Órganon) II, Ed. Candel Sanmartín, M.Madrid: Editorial Gredos, 1988.

<sup>261</sup> غير لازمة Ghair lâzima

<sup>262</sup> علم المناظر `Ilm al-manâzir. Cf. *Encyclopédie de L'Islam*, VI, “MANÂZIR ou `ILM AL-MANÂZIR”, pp. 360- 362 (A.I.Sabra)

## Prueba segunda

Acerca de la imposibilidad de la no existencia del mundo, **afirman** [los *filósofos*] que las sustancias del mundo no desaparecen al ser inconcebible que exista una causa para su desaparición<sup>263</sup>. Todo lo que existe y posteriormente desaparece será por una causa, que bien pudiera ser la voluntad del Eterno. Pero esto es imposible, porque, si Él no quiso la no existencia [del mundo] y posteriormente sí la quiso, se habrá producido un cambio. O bien implicaría que el Eterno y Su voluntad son siempre idénticos, y que el objeto deseado muda de la no existencia a la existencia, y al contrario.

Nuestra **afirmación** de que es imposible que exista un ser creado por una voluntad eterna pone de manifiesto que es imposible la no existencia [del mundo].

Y ello lleva consigo otra dificultad más compleja; es decir, que el objeto deseado es necesariamente el acto del volente. Pues todo aquel que no es agente y después sí lo es, si en sí mismo no cambia, su acto necesariamente existirá tras no haber sido.

Si hubiese permanecido como estaba – sin acto ni antes ni ahora –, no habría obrado nada. Y si la no existencia no es nada ¿cómo será acto? Y si Él aniquila el mundo y posee un acto que no existía antes, ¿cuál será? ¿Acaso será la existencia del mundo? Y ello será imposible al cesar la existencia; o ¿será Su acto la no existencia del mundo? Cuando esta no es nada para ser un acto. De un acto se requiere su existencia, y de la no existencia del mundo no se puede afirmar que es obra del Agente y del Creador.

Y para complicarlo aún más, [los *filósofos*] **sostienen** que los *mutakallimûn* al tratar de explicar esta cuestión se diversificaron en cuatro grupos<sup>264</sup> esgrimiendo cada uno teorías absurdas:

- 1- *Los mu`tazilîes afirman* que el acto que emana de Él existe; es decir, es la aniquilación que Él crea [pero] en ningún sustrato. Y que el mundo en su totalidad desaparece repentinamente, al igual que la propia aniquilación, que fue en sí creada sin precisar otra, y así hasta el infinito.

Esto es falso por [tres] razones:

**La primera:** la aniquilación no es un ser inteligible<sup>265</sup> para suponerlo creado. Si existe ¿por qué desaparece por sí sin necesidad de un agente que sea causa de su desaparición<sup>266</sup>?

---

<sup>263</sup> سبب معدم لها Sabab mu`dim lahâ

<sup>264</sup> فرق Firaq: escuelas, sectas

[La segunda]: ¿cómo puede [la aniquilación en sí] hacer desaparecer el mundo? Sería absurdo si fuese creada e inmanente en la esencia del mundo, porque el inmanente y su sujeto se unen aunque sólo sea en un instante<sup>267</sup>. Y al ser su unión posible, no serán contrarios, ni el mundo será aniquilado.

Y si Él no creó [la aniquilación] ni en el mundo ni en un sustrato ¿cómo podrán ser contrarias la existencia [de la aniquilación] y la existencia del mundo?

[La tercera]: esta doctrina contiene otra abominación, que Dios, Altísimo, no es capaz de aniquilar algunas sustancias del mundo sin las otras. Sino que solo puede crear una aniquilación<sup>268</sup> que haga desaparecer al mundo en su totalidad, porque si [las sustancias] no subsisten en un sustrato, su relación respecto de la totalidad sería la misma.

2- Los *karramîes* **sostienen** que la aniquilación es un acto [de Dios], y que es un ser existente que Él crea en Sí<sup>269</sup> para aniquilar el mundo -¡Dios está por encima de sus afirmaciones!-. Asimismo, para ellos, la existencia es una creación<sup>270</sup> que Él ha creado en Sí, a través de la cual crea lo existente [el mundo]. Y ello es falso a la vez que inconcebible, al implicar que el Eterno es el sustrato de los seres creados, y concebirse la creación únicamente como una existencia relacionada<sup>271</sup> con una voluntad y una potestad.

Es pues un absurdo demostrar [la creación] sin relación con la voluntad y la potestad [de Dios], y suponer la existencia y la aniquilación de lo decretado; o sea, el mundo.

3- Los *ash`arîes*<sup>272</sup> **afirman** que los accidentes desaparecen por sí, y que es imposible su permanencia, puesto que si lo fuese, no se concebiría su aniquilación.

<sup>265</sup> موجود معقول Mawyûd ma`qûl

<sup>266</sup> معدم Mu`dim

<sup>267</sup> الحال والمحلول فيه Al-hâll wa-l-mahlul fihi. Véase "HULÛL" (en filosofía y teología), Encyclopédie de l'Islam, III, pp. 590- 591 (L. Massignon- [G.C.Anawati.]). Cf. A.M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938.

<sup>268</sup> إعدام...إحداث فناء I dâm...`ihdâth fanâ`

<sup>269</sup> يحدثه في ذاته Yuhdituhu fi dhâtihi

<sup>270</sup> إيجاد `Îyâd

<sup>271</sup> منسوب Mansûb

<sup>272</sup> الأشعرية أو الأشاعرة: los *ash`arîes* son llamados así por su fundador **Abû l-Hasan al-Ash`arî ( 873-935)** considerado uno de los pensadores más relevantes del Islam sunnî. Su pensamiento representa una "vía media" entre el literalismo tradicionalista y el racionalismo teológico mu`tazilî. Entre sus principales tesis está el atomismo, la recreación divina de la realidad a cada instante, la dialéctica entre libertad y necesidad definitoria de la acción humana y el carácter a la vez creado e increado del Corán. Frente a los *mu`tazilîes*, aceptan que Dios tiene atributos distintos de su esencia, niegan la causalidad atribuida al hombre y creen que el musulmán pecador es creyente. El *ash`arismo* llegó a convertirse en la *doctrina communis* del Islam sunnî, así por ejemplo, se convirtió en doctrina de Estado entre los selyuquíes en la época de Algazel. Cf. H.Corbin, *Historia de la Filosofía Islámica*, Madrid, Trotta, 1994: "Abû 'L-Hasan Al-Ash`arî" y "El Asharismo", pp. 111- 118. Cf. Muslim Sects and Divisions, 1984, "THE ASH`ARITES", pp.78-88. Cf. Luciano Rubio, *El "Ocasionalismo" de los teólogos especulativos del*



Las sustancias solo permanecen por sí por otra permanencia añadida a su existencia.

Si Dios ¡Altísimo y alabado sea! no hubiese creado la permanencia, desaparecerían.

Esta teoría es asimismo nula por contradicción con lo sensible, ya que el negro y el blanco no permanecen como tal, sino que mudan constantemente<sup>273</sup>.

Y esto es algo que el entendimiento rechaza, al igual que la teoría de los que **afirman** que el cuerpo cambia constantemente. Si el entendimiento determina que el pelo del hombre hoy es como el que tenía ayer, mas no el mismo, dirá igual respecto a su color.

A ello se añade otra dificultad: **decir** pues que lo imperecedero lo es por una permanencia implica que los atributos de Dios, Altísimo, permanecen por una supervivencia que precisará de otra, y así hasta el infinito.

4- Otro grupo de *ash`arîes* **sostienen** que los accidentes desaparecen por sí mismos, y también las sustancias, cuando Dios, Altísimo, no crea en ellas movimiento ni reposo, ni fusión ni dispersión, al ser imposible que permanezca un cuerpo sin movimiento ni reposo, y después desaparezca.

Parece como si ambos grupos *ash`arîes* inclinasen a pensar que la aniquilación es la renuncia al acto<sup>274</sup> al no concebirla como un acto.

Los *filósofos* **afirman** que al ser estos [cuatro] métodos falsos no se puede afirmar la posibilidad de la aniquilación del mundo. Esto incluso **si se dijera** que el mundo es creado. Pues, aunque ellos admiten la creación del alma humana, **sostienen** mediante un método similar al mencionado, que es imposible su desaparición.

En suma, según ellos, todo lo que subsiste por sí, sin sustrato, ya sea eterno o creado, es inimaginable que desaparezca tras haber existido.

**Si se les responde** diciendo que, como quiera que el fuego caliente el agua, ésta desaparece.

**Objetarán** que no desaparece, al transformarse el agua en vapor y después en agua, y permanecer la materia primera (*hylé*) en el aire como sustrato de la forma del agua, despojándose de la forma acuosa para revestir la etérea. Cuando el aire entra en contacto con el frío, se solidifica, y vuelve a ser agua, no porque haya surgido una nueva materia, sino que al formar ésta parte de los [cuatro] elementos, son sus formas las que cambian.

---

*Islam*. Ediciones escurialenses, El Escorial, 1987. Cf. *Encyclopédie de L'Islam*, I, "AL-ASH'ARÎ, ABÛ L-HASAN", "ASH'ARIYYA" pp. 715- 718 (W. Montgomery Watt). Cf. D.Gimaret, *La Doctrine d'al-As`arî*, Cerf, Paris, 1990.

<sup>273</sup> متجدد الوجود Mutayaddid al-wuyûd

<sup>274</sup> كفّ عن الفعل Kaff`ani-l-fi`l

**Responderemos:** podríamos defender cada uno de vuestros ejemplos mencionados y demostrar que es imposible refutarlos, en virtud de vuestra doctrina en la que sostenéis lo mismo. Pero para no extendernos, nos limitaremos a citar solo uno.

**Decimos:** ¿por qué refutáis a quienes **afirman** que la creación y la aniquilación son [originadas] por la voluntad del Omnipotente?, Si Dios, Altísimo y ¡alabado sea! quiere, creará tanto la existencia como la aniquilación<sup>275</sup>, lo cual significa que Él ¡alabado sea! es capaz de actuar perfectamente, y que Él en Sí no cambia, sino solo el acto.

Y a vuestra **afirmación:** “es necesario que del Agente proceda un acto, ¿qué es lo que procede de Él?” **Responderemos:** “de Él procede aquello que es nuevo; esto es, la privación: no había nada, después surgió la nada”<sup>276</sup>.

**Si objetáis** diciendo que [la privación] no es nada ¿cómo puede proceder de Él?

**Responderemos:** si no es nada ¿cómo pudo suceder? Esto implica que lo que procede de Él, guarda relación con Su potestad. Por tanto, si es concebible su existencia ¿por qué no lo es su relación con la Omnipotencia? ¿Qué diferencia existe entre vosotros y entre quienes niegan que la privación no sobreviene ni a los accidentes ni a las formas? alegando que si la no existencia no es nada ¿cómo puede sobrevenir y cambiar constantemente?<sup>277</sup>

Nosotros no dudamos en concebir que la privación acontezca a los accidentes y a las formas, porque es concebible que sea creado lo accidental<sup>278</sup> - se llame cosa o no -, al igual que también lo es atribuir esa realidad inteligible a la potestad del Omnipotente.

**Si se dice** que esta [conclusión] se infiere necesariamente de<sup>279</sup> la doctrina de quienes admiten la no existencia después de la existencia, **se les objetará diciendo:** ¿qué es lo que sobreviene?, porque para nosotros lo que existe no desaparece. La desaparición de los accidentes solo significa que sus contrarios, que son seres existentes, sobrevienen, y no la no existencia abstracta<sup>280</sup>, que no es nada. ¿Cómo puede definirse la nada como lo que sobreviene? Cuando el pelo se torna cano, **decimos** que su color es blanco, y no la privación del negro.

<sup>275</sup> أوجد و أعدم Awyada wa a`dama.

<sup>276</sup> الصَّادِر مِنْهُ مَا تَجَدَّدُ، وَهُوَ الْعَدَمُ، إِذْ لَمْ يَكُنْ عَدَمٌ تَمَّ تَجَدُّدُ الْعَدَمِ Al-sâdir minhu mâ tayaddad, wa huwa al-`adam, `idh lam yyakun `adam thumma tayaddada al-`adam.

<sup>277</sup> الطَّرِيَانِ وَالتَّجَدُّدِ Al-tarayyân wa tayaddud

<sup>278</sup> الموصوف بالطَّرِيَانِ Al mawsûf bi-tarayyân

<sup>279</sup> يلزم yyalzam: o es inherente a

<sup>280</sup> العدم المجرَّد Al-`adam al-muyarrad

Esto es falso por dos razones:

1- Cuando el pelo se vuelve blanco ¿contiene o no la privación del negro?, **Si responden** negativamente, contradicen la razón. Y **si lo afirman**, ¿acaso son idénticos o distintos el sustrato [el blanco] y el contenido [la privación del negro]<sup>281</sup>? **Si afirman** que son idénticos, es contradictorio, puesto que una cosa no se contiene a sí misma. Y **si dicen** que son distintos, [les preguntaremos, la privación del negro] ¿es o no inteligible? **Si responden** negativamente, les preguntaremos ¿cómo sabéis que es la privación del negro?, porque afirmarlo implicaría que es inteligible. Y **si responden** positivamente, ¿acaso es eterno o creado ese inteligible, que es la privación del negro? **Si afirman** que es eterno, es imposible; y **si dicen** que es creado ¿por qué lo que se define como tal no podría ser inteligible<sup>282</sup>? **Si responden** que no es ni eterno ni creado, es un absurdo; porque, si antes de acaecer el blanco, **se hubiera dicho** que no contenía el negro, sería falso, en cambio si se **afirmara** después que no lo contiene, sería verdadero. Sin duda [el blanco] sería el único [color del pelo] y sería inteligible. Se atribuirá pues a la potestad de un Omnipotente.

2- Algunos accidentes, según ellos [los filósofos], desaparecen y no tienen contrarios. Así, por ejemplo, el movimiento no es el contrario del reposo, al ser la oposición entre ambos una oposición entre la posesión y la privación<sup>283</sup>; quiero decir, entre la existencia y la no existencia. El reposo significa la privación del movimiento: cuando este desaparece, no sobreviene ningún reposo que fuese su contrario, al ser una mera privación<sup>284</sup>.

Lo mismo sucede respecto a las cualidades por medio de las cuales se logra la perfección<sup>285</sup>, como la impresión de las imágenes de cosas sensibles<sup>286</sup> en el cristalino, e incluso de los inteligibles en la mente<sup>287</sup>. Todos ellos reaparecen<sup>288</sup> permaneciéndose sus contrarios. Y, su desaparición significa “el cese de su existencia sin suscitarse sus contrarios” al tratarse de una mera privación, lo cual es concebible. En cambio, lo que se concibe que suceda por sí, aunque no sea nada, se concebirá en relación con la potestad del Omnipotente.

<sup>281</sup> المتضمن Al-mutadammin wa-l-mutadamman.

<sup>282</sup> معقول Ma`qûl.

<sup>283</sup> الملكة والعدم Al-malaka wa-l-`adam

<sup>284</sup> عدم محض `Adam mahd

<sup>285</sup> الصفات التي هي من قبيل الإستكمال Al-sifât al-latî hiyya min qabîli al-`istikmâl

<sup>286</sup> أشباح المحسوسات Ashbâh al-mahsûsât

<sup>287</sup> النفس Al-nafs

<sup>288</sup> إستفتاح وجود Istiftâh wuyûd

De todo ello se deduce que, siempre que sea imaginable la creación de un ser creado por una voluntad eterna, no existe diferencia entre que la realidad sea una privación o una existencia<sup>289</sup>. ¡Dios es el más sabio!

---

<sup>289</sup> أن يكون الواقع عدما أو وجودا 'An yyakûna al-wâqi` `adaman aw wuyûdan

### Cuestión Tercera

SOBRE LA DEMOSTRACIÓN DE LA AMBIGÜEDAD DE SU AFIRMACIÓN: “DIOS ES AGENTE Y ARTÍFICE DEL MUNDO, Y ESTE ES SU CREACIÓN Y SU ACTO”. AUNQUE, SEGÚN ELLOS, ESTO NO ES REAL SINO UNA METÁFORA<sup>290</sup>.

Todos los *filósofos*, excepto los *materialistas*, coinciden en que el mundo tiene un Artífice: Dios, Altísimo, es Artífice y Agente del mundo, y éste es Su acto y Su creación. Pero en virtud de su doctrina, según la cual, es inconcebible que el mundo sea una creación de Dios, esto es ambiguo por tres razones: respecto del agente, del acto, y de la mutua relación entre el acto y el agente.

- 1- Es imprescindible que el agente posea, para hacer lo que quiere, voluntad, y sea libre y conocedor<sup>291</sup>. Pero, según ellos [los *filósofos*], Dios, Altísimo, no posee ni voluntad ni atributo alguno. Todo procede necesariamente<sup>292</sup> de Él.
- 2- En cuanto al acto, el mundo es eterno, y el acto creado.
- 3- Respecto a la mutua relación entre el acto y el agente, para ellos, Dios, Altísimo, es Uno en todos los aspectos, y del Uno solamente procede lo uno. Pero al estar el mundo compuesto de múltiples cosas ¿Cómo procederá de Él?

Analicemos cada una de estas tres cuestiones a la vez que demostraremos los defectos en las objeciones [de los *filósofos*]<sup>293</sup>:

#### Aspecto primero

**Decimos:** el agente es “aquel del cual emana un acto libre y voluntario, y sabe lo que quiere”. Pero, según vosotros [los *filósofos*], el mundo procede necesariamente de Dios, Altísimo, siendo inconcebible que se separe de Él, por ser la misma relación existente entre la causa y el efecto, entre la sombra y la persona, y entre la luz y el Sol.

<sup>290</sup> مجاز عندهم وليس بحقيقة Mayâz `indahum wa laisa bi-haqîqa Cf. *Encyclopédie de L'Islam*, III, “HAKÎKA” (en retórica), pp.77- 78 (L.Gardet); V, “MADJÂZ”, pp.1021- 1022 (B.Reinert); IV, “ISTI ÂRA”, pp. 259- 263 (S.A.Bonebakker)

<sup>291</sup> مرید، مختار، عالم Murîd, mujtâr, `âlim

<sup>292</sup> لزوم ضروري Luzûm darûrî

<sup>293</sup> مع خبالهم في دفعه Ma`a jabâlihîm fî daf`ihî

Mas esto no es un acto. Quienes **afirman** que la lámpara genera la luz y la persona su sombra, están exagerando y utilizando una metáfora cuando **sostienen** que cualquier causa en general puede ser el agente, como la lámpara que es la causa de la iluminación, y el Sol de la luz. Empero, el agente no se llama “*Agente Creador*” por ser simplemente una causa, sino por ser una causa particular que actúa voluntaria y libremente. Incluso no sería falsa la **afirmación** de que ni la pared, ni la piedra, ni ningún ser inanimado<sup>294</sup> son agentes por ser “el acto” propio del ser vivo<sup>295</sup>.

Sin embargo, según ellos [los *filósofos*], la piedra “actúa” cuando cae de lo alto hacia el centro [al suelo] atraída por la fuerza de la gravedad<sup>296</sup>, al igual que el fuego calienta y la valla da sombra. Por tanto es absurdo decir que todos estos actos proceden de Él [Dios].

Si se dice que todo ser necesario no existe por sí<sup>297</sup> sino por otro, y lo llamamos “*efecto*”<sup>298</sup>, y a su causa, “*agente*”. Y nos es indiferente que la causa actúe por naturaleza o por voluntad, al igual que para vosotros [los *mutakallimûn*] no importa que opere mediante un instrumento o sin él. Mas “*el acto*” es un género que se divide en “lo que se verifica con un instrumento” o “sin él”, y también en “lo que se hace por naturaleza” o “libremente”<sup>299</sup>. Prueba de ello cuando **decimos**: “*obra*”<sup>300</sup> por naturaleza”: nuestra expresión “por naturaleza” no es contradictoria ni incompatible con “obra”, sino una explicación de la clase del acto. Ni tampoco lo es [nuestra expresión “sin instrumento alguno”] cuando **decimos**: “*obra sin instrumento alguno*”<sup>301</sup>, sino una especificación de la clase del acto. Ni es redundante **afirmar**: “*obra libremente*”, como cuando **decimos**: “*es animal y hombre*”, al tratarse de una explicación de la clase del acto, al igual que cuando **decimos** “*obra con un instrumento*”.

Si la expresión “*obra*” incluyera “la voluntad” siendo esta esencial para el acto como tal, sería contradictoria nuestra **afirmación** “*obra naturalmente*”, como cuando **decimos** “*obra y no obra*”.

<sup>294</sup> الجماد al-yamâd

<sup>295</sup> الحيوان Al-hayyawân

<sup>296</sup> للحجر فعل وهو الهوى والنقل والميل إلى المركز. Li-l-hayar fi'l wa huwa al-hawâ wa-thiql wa-l-mayyl ilâ -l-markaz. Todos los cuerpos que están sobre la superficie de la Tierra o próximos a ella caen porque son atraídos por la fuerza de gravedad de la Tierra. Cf. CLAVE. *Diccionario de uso del español actual*, Madrid, 2002, “gravedad”, p. 988.

<sup>297</sup> واجب الوجود بذاته Wâ'yib al-wuyûd bi-dhâtihi

<sup>298</sup> مفعول Maf'ûl

<sup>299</sup> بالإختيار Bi-l-ijtiyâr: o por libre albedrío

<sup>300</sup> فعل Fa'ala

<sup>301</sup> Literalmente: obra inmediatamente sin instrumento alguno.

**Respondemos:** estos términos son falsos<sup>302</sup> porque no se puede llamar "agente" a cualquier causa, ni "efecto" a cualquier causado. Si fuese así, no podría **afirmarse** que “el ser inanimado no tiene acto, y que solo el ser vivo lo tiene”. Sin embargo, esta es una verdad reconocida y universal<sup>303</sup>. Cuando se llama "agente" al ser inanimado es [solo] metafóricamente, al igual que cuando **decimos** que es “agente dotado de deseo y voluntad”<sup>304</sup> - **se dice** que “la piedra al caer de lo alto busca y desea el centro”-. En realidad, el deseo y la voluntad solo se conciben en el ser vivo al poseer el conocimiento del objeto deseado.

En cuanto a vuestra **afirmación** de que “obra” es un término genérico<sup>305</sup>: se divide en “lo que se hace por naturaleza” y “lo que se hace voluntariamente”, es inadmisibile. Es lo mismo que quienes **dicen** que “quiere” es un término genérico: se atribuye tanto a “un agente que conoce el objeto de su voluntad” como a “aquel que lo desconoce”. Esto es falso, al exigir la voluntad el conocimiento, al igual que el acto requiere la voluntad.

Y cuando **decís** “obra por naturaleza”, ambas expresiones “por naturaleza” y “obra” son en realidad contradictorias, aunque no lo reconocéis. Mas el entendimiento no lo percibe como una contradicción al tratarse de una metáfora. [La acción de la naturaleza] se llama metafóricamente “acto” al ser en cierto modo causa al igual que el agente.

Asimismo **decir** “obra libremente” resulta tan redundante como **decir** “quiere y sabe lo que quiere”. Pero, si es concebible **decir** “obra” tanto metafóricamente como realmente, será concebible también **decir** “obra libremente” con el sentido de que “obra” realmente, y no metafóricamente. Es lo mismo que cuando **se dice** “habla con su lengua [su boca] y ve con sus ojos” [en el verdadero sentido], y “ve con el corazón y afirma moviéndose la cabeza y las manos” metafóricamente, [ambas afirmaciones] son posibles. De ahí [que sea cierto] **decir** “afirma con su cabeza” que significa “responde afirmativamente”, sin que sea erróneo **decir** “habla con su lengua [su boca] y ve con sus ojos”, al ser una expresión real y no metafórica.

- Aquí está el error ¡cuidado con el engaño de estos necios!-.

<sup>302</sup> التسمية فاسدة Al-tasmiyya fâsida

<sup>303</sup> وهذه من الكليات المشهورة الصادقة Wa hadhihi mina-l-kulliyyât al-mashhûra al-sâdiqa.

<sup>304</sup> طالب مرید Tâlib murîd.

<sup>305</sup> قول عام Qawl `âmm.

Si [los *filósofos*] **objetan** diciendo que el término “*agente*” como tal es meramente filológico, aunque el entendimiento distingue entre el agente “que quiere” y entre “el que no quiere”. La discrepancia permanece respecto a si ambas acepciones son reales o no. Y es innegable que lo son, ya que los árabes **dicen** que “el fuego quema”, “la espada decapita”, “la nieve enfría”, “la escamonea laxa”, “el pan sacia el apetito”, y “el agua calma la sed”. De este modo, cuando **decimos** “*golpea*”, significa “dar golpes”; *quemar*, “generar la combustión”; y *cortar*, “causar la amputación”<sup>306</sup>. Y si [vosotros, los *filósofos*] **afirmáis** que es una metáfora, estaréis incurriendo en un absurdo.

**Responderemos:** todo ello se dice en sentido figurado. El único acto verdadero es “el que se hace con voluntad”. Prueba de ello es que si supusiéramos que la creación de algo dependiera a la vez de un acto voluntario y de su contrario, el entendimiento lo atribuiría al primero. Lo mismo sucede en el uso del lenguaje<sup>307</sup>. Así por ejemplo, cuando alguien arroja un hombre al fuego y fallece, **se dice** que “el asesino es él, y no el fuego”. Incluso acertaría quien **afirmara** que “fulano es quien lo ha matado”. Del mismo modo, si “*el agente*” se refiere “a quien desea” y “a quien no” por igual, sin que uno sea real y el otro metafórico, ¿por qué entonces en el uso de la lengua, en lo convencional y lo racional<sup>308</sup> se atribuye esa muerte “al que quiere”, cuando es el fuego la causa directa? El individuo solo puso en contacto al fallecido con el fuego. Pero por ser esta acción *voluntaria*, y el efecto del fuego *involuntario*, **se dice** que “*fulano es el [verdadero] asesino, y que el fuego lo es en sentido metafórico*”.

Es evidente pues que el agente es “*el que actúa por voluntad*”. Por lo tanto, si Dios, Altísimo, según ellos [los *filósofos*], no posee ni voluntad ni libertad para crear sus actos, entonces será Artífice y Agente solo metafóricamente.

**Si se dice:** nuestra afirmación de que “*Dios, Altísimo, es agente*” significa que Él es causa de la existencia de todo ser, y que por Él subsiste el mundo. Si no fuera por la existencia del Creador, Altísimo, la existencia del mundo sería inconcebible. Del mismo modo que si supusiéramos la no existencia del Creador ¡ensalzado sea!, el mundo no existiría; ni tampoco la luz si no hubiese Sol. Esto es lo que queremos decir al afirmar que Él “es *Agente*”. Y aunque los adversarios rechazan que este significado sea “*acto*”, no vamos a discutir sobre tales nombres tras haberlos explicado.

<sup>306</sup> تحرق معناه تفعل الإحتراق، ويقطع معناه يفعل القطع Tahriqu ma`nâhu taf`alu al-ihtirâq, wa yyaqta`u ma`nâhu yyaf`alu al-qat`.

<sup>307</sup> في اللغة Fî al-lugha

<sup>308</sup> لغة و عرفا و عقلا Lughatan wa`urfan wa`aqlan.



**Responderemos** [los *mutakallimûn*]: nuestro propósito es demostrar que [vuestra] definición no significa “acto” ni “creación”, ya que ambos términos se refieren realmente a “lo que es producido por voluntad”. Mas vosotros [los *filósofos*] habéis negado el verdadero significado de la palabra “acto” al utilizarlo solamente para agradar a los musulmanes<sup>309</sup>. La verdadera fe no consiste en usar palabras vacías de conceptos. ¿Por qué no confesáis que Dios, Altísimo y ¡alabado sea!, no posee ningún acto, para que quede claro que vuestras creencias son contrarias al Islam?, en vez de engañar diciendo que Dios, Altísimo, es el Artífice del mundo; y este, Su creación. Expresión cuyo su significado real negáis [por completo]. De ahí que haya sido nuestro deseo aclarar esta falacia<sup>310</sup>.

### Aspecto segundo

Sobre la refutación de su tesis [de los *filósofos*], según la cual, el mundo es un acto de Dios, Altísimo, por carecer el acto de una condición; esto es, ser una creación. Sin embargo, el mundo es - para ellos- eterno y no creado. El acto significa “crear algo llevándolo de la no existencia a la existencia”. Y ello es inconcebible en lo eterno, al ser imposible crear lo que ya existe, y ser condición del acto “ser creado”.

Ahora bien, si el mundo es, según ellos, eterno ¿cómo puede ser un acto de Dios? -¡Dios está por encima de sus afirmaciones!-<sup>311</sup>.

**Si se dice** que el ser creado es “lo que existe después de no haber sido”. Consideremos si el Agente cuando crea, lo que de Él procede y le es inherente<sup>312</sup> ¿es la mera<sup>313</sup> existencia o la mera no existencia o las dos? Mas es absurdo **decir** que depende de Él la no existencia anterior, al no influir el Agente en la no existencia. Y también lo es **sostener** que son ambas cosas, al ser evidente que la no existencia no depende de Él en absoluto, y que ésta como tal en modo alguno requiere un agente.

Ha de decirse que [el ser creado] depende de Él en cuanto existe, y que lo que de Él procede es simplemente la existencia. Salvo ésta no existe nada relacionado con Él. Por

<sup>309</sup> إسلاميون Islâmiyyûn. Acaso se refiera a los *mutakallimûn* y no a los musulmanes en general. Cf. Abû l-Hasan al-Ash`arî, *Maqâlât al-islâmiyyîn*, ed. M. Muhy Ad-dîn `Abd al-Hamîd, Cairo, 1969 (Es un estudio crítico de las diferentes corrientes especulativas en el seno del islam). Cf. Al-Ash`arî. *Contra heterodoxos (al-Luma`) o lo que deben creer los musulmanes*. Edición y traducción de Carlos A. Segovia, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

<sup>310</sup> تلبيس Talbîs

<sup>311</sup> Para Algazel y el resto de los *mutakallimûn* “la creación” es a partir *de la nada*, en cambio para los filósofos es a partir *de algo*.

<sup>312</sup> المتعلق به Al-muta`alliq bihi

<sup>313</sup> المجرد Al-muyarrad

lo tanto, si se supone que la existencia es eterna,<sup>314</sup> también lo será la relación. Y, si lo es, lo que depende de Él, será su acto por excelencia y recibirá su influencia para siempre<sup>315</sup>, al no depender la no existencia en modo alguno del agente.

Resta decir que [lo existente] depende de Él en cuanto que es creado, lo cual tendrá un único sentido; esto es, que existe después de no haber sido, y que la no existencia no depende de Él.

Si **se supone** que la anterioridad de la no existencia es una cualidad propia de la existencia, y **se afirma** que lo que depende de Él es una existencia particular y no cualquiera; es decir, que es una existencia que está precedida por la no existencia. **Se objetará** diciendo que, al estar precedida la existencia por la no existencia, ni es acto del Agente, ni obra del Artífice, por ser inconcebible que del Agente proceda una existencia que esté precedida por la no existencia. Mas la anterioridad de la no existencia no es un acto del Agente ni tampoco lo es la existencia al que precede la no existencia. Esto no depende de Él en absoluto. Para que [esta existencia] sea “acto” es condición que el Agente no le influya en absoluto.

Y cuando **afirmáis** que “es imposible crear lo existente”, si con ello **queréis decir** que “*no existe después de no haber existido*”, es correcto. Pero si **pretendéis decir** que “*si existiera, no podría ser creado*”<sup>316</sup>, antes hemos explicado que [algo] es creado en cuanto existe, y no en cuanto no existe. Solo existirá si el agente lo crea pero *no de la nada sino de algo*. La creación se asocia tanto con el agente creador como con el efecto creado, es una relación recíproca entre el creador y lo creado, y es simultánea a la existencia, y no anterior. No existirá por tanto creación sin un ser existente, entiéndase por “creación” la relación recíproca entre el agente que es causa eficiente, y su efecto creado<sup>317</sup>.

[Los filósofos] **alegan** diciendo: por ello consideramos que el mundo es un acto eterno, sin comienzo ni fin, de Dios, Altísimo, pues no hay nada que Él no puede crear por depender la existencia de Él. Si permanece esta relación, perdurará la existencia, y al contrario. Y no es como vosotros [los *mutakallimûn*] lo habéis imaginado, que aunque se supusiese la no existencia del Creador, Altísimo, el mundo existiría siempre:<sup>318</sup> suponéis que sucede como al constructor al edificar la casa, cuya

---

<sup>314</sup> دائمة Dâ'ima

<sup>315</sup> أفعل وأدوم تأثيرا Af'alu wa adwamu ta'thîran

<sup>316</sup> موجد Mûyad

<sup>317</sup> الموجد والموجد Al-mûyid wa -l-mûyad

<sup>318</sup> بقي Baqiyya

permanencia no depende de él sino de la solidez de los materiales con la que fue edificada y que sostienen su estructura. Por lo tanto si no contuviese una sustancia sólida como, por ejemplo, el agua, no se concebiría la permanencia de la casa [simplemente] por la acción del constructor.

**Responderemos** diciendo: la creación del acto depende del agente no en cuanto le precede la no existencia ni por ser simplemente existente, – en efecto, para nosotros [los *mutakallimûn*], [el acto] no depende de Él en cuanto es una segunda creación de lo que existe-, sino en tanto es una creación de la nada; esto es, llevándolo de la no existencia a la existencia. Si negamos del acto dicho significado, no se concebirá que es acto, ni que depende del agente.

Y cuando [los *filósofos*] **afirmáis** que “ser creado *significa* “*que le precede la no existencia*”, y *esto no es en sí acto del Agente ni obra del Creador*”, ello es así. Pero es condición para que la existencia sea acto del Agente, que la no existencia sea anterior. Pues no podrá ser acto del Agente la existencia que no esté precedida por la no existencia, ni tampoco tienen que ser creadas por Él todas las condiciones necesarias para el acto. La esencia, el conocimiento, la voluntad y el poder del Agente – aunque no sean obra suya- son condición para que el acto sea como tal, al ser únicamente concebible el acto que procede de un ser existente. Su existencia, conocimiento, voluntad y poder son pues condición para que sea Agente, aunque no sean Su obra.

**Si se objeta** diciendo: si reconocéis [los *mutakallimûn*] que el acto puede ser simultáneo y no posterior al Agente, ello implicaría que el acto fuese creado y eterno si el Agente lo es. Pero es absurdo que pongáis como condición que el acto ha de ser posterior al Agente. Cuando la mano se mueve en un vaso de agua, por ejemplo, el agua se mueve simultáneamente que la mano ni antes ni después. Si el movimiento fuera posterior estarían la mano y el agua en un mismo espacio, y si fuera anterior, se separaría el agua de la mano. Con todo, aunque ambos movimientos son simultáneos, uno es efecto, y el otro, causa: cuando suponemos que la mano se mueve de forma continua en el agua, el movimiento del agua también es permanente, aunque sea un efecto causado<sup>319</sup>, lo cual es posible. De este modo, también, es la relación entre el mundo y entre Dios, Altísimo.

---

<sup>319</sup> معلولة ومفعولة Ma`lûla wa maf`ûla

**Replicaremos diciendo:** nosotros [los *mutakallimûn*] no consideramos imposible que el acto sea simultáneo con el agente, tras la creación, como el movimiento del agua que es creado de la nada<sup>320</sup>, y que puede ser acto ya sea posterior o simultáneo a la esencia del agente, sino más bien que exista *un acto eterno*. Pues llamar "acto" a lo que no es creado *de la nada*, es mera metáfora que no corresponde a ninguna realidad.

Asimismo el efecto y su causa pueden ser creados y eternos, de la misma manera que **se dice** que el conocimiento eterno es causa por ser el Eterno ¡Alabado sea! Conocedor. Esto es indiscutible. Lo discutible es lo que [los *filósofos*] llaman "acto". El efecto de una causa sólo será su acto metafóricamente, por ser condición del "acto" ser creado de la nada. Por lo tanto, quienes llaman metafóricamente "acto" del agente a lo que eternamente existe, exceden los límites de la metáfora.

Vuestra **afirmación:** "si supusiéramos que el movimiento del agua y el dedo son eternos y permanentes<sup>321</sup>, el movimiento del agua sería causado [por el dedo]" es una falacia, al no efectuar el dedo ningún acto en el agua. Más bien el agente [de ese movimiento] es [el hombre] que posee el dedo y desea moverlo. Si lo supusiéramos eterno, el movimiento del dedo sería causado por él, en cuanto que todas las partes de ese movimiento son creadas de la nada. En este sentido será "acto". Pero no podemos decir que el movimiento del agua es su acto, sino un acto de Dios ¡ensalzado sea! Sea como fuere es un acto en tanto que es creado siempre. Y todo acto lo es por ser creado<sup>322</sup>.

**Si se dice:** si [vosotros, los *mutakallimûn*] reconocéis que la relación del acto con el Agente, en cuanto que ambos coexisten, es igual a la del efecto y su causa, y admitís después que es concebible la relación permanente entre la causa y su efecto. Nosotros [los *filósofos*] **afirmamos** que el mundo es únicamente acto por ser causado y depender siempre de Dios, Altísimo. Pero si no admitís que sea "acto", no habrá motivo alguno de discusión una vez aclarados todos estos conceptos.

**Respondemos:** nuestro propósito en esta cuestión es demostrar que vosotros [los *filósofos*] empleáis tales denominaciones simplemente para contentar [a los musulmanes]. Dios, Altísimo, en realidad para vosotros, no es Agente, ni el mundo es

---

<sup>320</sup> حادثة عن عدم Hâditha `an `adam

<sup>321</sup> قديمة دائمة Qadîma dâ`îma

<sup>322</sup> وعلى أي وجه كان، فكونه فعلا من حيث إنه حادث، إلا أنه دائم الحدوث، وهو فعل من حيث إنه حادث. Wa `alâ `ayyi wayhin kân, fa-kawnuhu fi`lan min haithu innahu hâdith, il-lâ annahu dâ`im al-hudûth, wa huwa fi`l min haithu innahu hâdith.

Su acto. Llamarlo “Acto” es una mera metáfora vuestra que no se corresponde a ninguna realidad. Esto ha quedado claramente demostrado.

### Aspecto tercero

Sobre la imposibilidad de que el mundo sea un acto de Dios, Altísimo, en virtud de su doctrina, al ser condición común entre el agente y el acto que de lo uno proceda una cosa única. Y al ser el *Principio Primero* [Dios] único en todos los aspectos, y el mundo un compuesto de cosas múltiples, es inconcebible de acuerdo con su doctrina, que éste sea un acto de Dios, Altísimo.

**Si se dice:** el mundo en su totalidad no procede de Dios, Altísimo, sin un intermediario. Más bien de Él procederá el ser primero<sup>323</sup>, que es un intelecto abstracto<sup>324</sup>; es decir, una sustancia simple que subsiste por sí misma, y no ocupa lugar alguno, que se conoce a sí misma, y conoce su principio. Se llama “ángel” en la Ley revelada. De él procede un tercer intelecto, y de éste un cuarto. De este modo, y por una intermediación, los seres se multiplican.

La diversidad y la multiplicidad del acto dependen de las diferentes potencias activas. Al igual que nosotros verificamos el acto mediante la potencia apetitiva, al contrario de lo que hacemos con la irascible<sup>325</sup>. O se debe a la diversidad de las materias, lo mismo que el sol blanquea la ropa, oscurece el color de la cara, y disuelve o solidifica algunas sustancias. O corresponde a la diversidad de los instrumentos, como cuando un mismo carpintero corta con la sierra, esculpe con el cincel, y perfora con el taladro. Por último, la multiplicidad del acto se suscita por una intermediación cuando un acto único genera otro y se multiplica.

Tales multiplicidades son imposibles en *el Principio Primero*, por no existir en Su esencia<sup>326</sup> ni diversidad, ni dualidad, ni multiplicidad – como veremos más adelante al tratar de las pruebas de la Unicidad [de Dios]-<sup>327</sup>. Ni diversidad de materias – [en este caso] la discusión es en torno al primer causado que es la materia primera -. Ni tampoco diversidad de instrumentos, al no existir ningún ser que esté al nivel de Dios, Altísimo. La creación del instrumento primero es lo único discutible. - Como antes hemos visto

<sup>323</sup> موجود واحد هو أول المخلوقات Mawyûd wâhid huwa awwal al-majlûqât

<sup>324</sup> عقل مجرد `Aql muyarrad

<sup>325</sup> قوة الشهوة Quwwat a-shahwa: potencia o facultad concupiscible / الغضب quwwat al-ghadab: irascible.

<sup>326</sup> في ذاته Fî dhâtihi

<sup>327</sup> Cuestión sexta

solo resta añadir que la multiplicidad en el mundo por intermediación procede de Dios, Altísimo,-.

**Responderemos:** ello implica<sup>328</sup> que no habría en el mundo un ser único<sup>329</sup> compuesto, sino que todos los seres serán simples. Cada uno sería efecto del superior, y causa del inferior, que descendería paulatinamente hasta llegar a un causado sin efecto, al igual que asciende hasta llegar a una causa incausada.

Mas ello no es así. El cuerpo, según ellos [los *filósofos*], está compuesto de una forma y una materia (*hylé*). Por esta fusión ha llegado a ser uno. El ser humano está constituido por cuerpo y alma, sin que uno exista por el otro, sino por otra causa. Del mismo modo, también, la esfera celeste es - para ellos- un cuerpo con alma cuya existencia no depende él, y al contrario. Más bien ambos emanan de otra causa. ¿Cómo existen estos compuestos? ¿Acaso de una causa simple<sup>330</sup>? Entonces **su afirmación** “que *de lo uno solamente emana uno*” será falsa; o es ¿por una causa compuesta? La pregunta habrá de relacionarse con la composición de esa causa y con la unión del compuesto y el simple, al ser el *Principio [Primero]* simple, y los demás seres compuestos. Lo cual solo es concebible por el contacto entre los dos. Y donde quiera que acontezca ese contacto, sería nula su afirmación “*del único solo emana un único*”.

**Si se dice** [Avicena]: si se comprende nuestra doctrina, la dificultad se resolverá. Nosotros clasificamos los entes<sup>331</sup> entre los que residen en un sustrato, como los accidentes y las formas, y entre los que no lo hacen. Éstos, a su vez, se dividen entre aquellos que son sustratos para otros, como los cuerpos, y entre los que no lo son, como los entes que son sustancias que subsisten por sí mismas. Estos, a su vez se subdividen en entes que influyen en los cuerpos, que nosotros llamamos “almas”; y en otros que influyen en las almas, y que llamamos “*intelectos abstractos*”.

Los entes que residen en un sustrato, como los accidentes, son seres creados por causas asimismo creadas, y cuya sucesión se interrumpe en un principio, que, por una parte es creado, y por otra, eterno, que es el movimiento circular. Esto es indiscutible. Nosotros más bien discutimos los principios que subsisten por sí<sup>332</sup> y que no necesitan sustrato alguno. Y son tres: *los cuerpos* de menor nobleza; *los intelectos abstractos*, que son los

---

<sup>328</sup> يلزم من yyalzamu min

<sup>329</sup> شيء واحد Shai` wâhid, literalmente: una sola cosa

<sup>330</sup> علة واحدة `Illa wâhida

<sup>331</sup> الموجودات Al-maw'yûdât

<sup>332</sup> الأصول القائمة بأنفسها Al- usûl al-qâ'ima bi-anfusihâ

más nobles al no depender de los cuerpos ni en acto ni por impresión<sup>333</sup>; y *las almas*, que son formas intermedias, y guardan una cierta relación con los cuerpos; esto es, influyendo en ellas<sup>334</sup>, y cuya nobleza es intermedia, al recibir el influjo de los intelectos e influir en los cuerpos. Estos son diez: nueve cielos y el décimo, que es la materia de la concavidad de la Luna. Los nueve cielos son seres vivos<sup>335</sup> dotados de cuerpos y almas, cuya ordenación es como sigue:

Del *Principio Primero* proviene el *Intelecto Primero*<sup>336</sup>, que es un ser que subsiste por sí. Ni es cuerpo, ni está impresionado en él, se conoce a sí mismo y conoce su principio, que llamamos “*el Intelecto Primero*”, no importando que se llame ángel, intelecto, o como quiera que sea. Su existencia exige estas tres cosas: el intelecto, el alma de la esfera extrema - que es el noveno cielo-, y su cuerpo. Al *segundo intelecto* le sigue otro tercero, y el alma y cuerpo de la esfera de las estrellas fijas<sup>337</sup>. A este, un *cuarto*, y el alma y cuerpo de Saturno, del cual emana un *quinto*, y el alma y cuerpo de Júpiter; y así sucesivamente, hasta llegar al intelecto del que proceden el intelecto, el alma, y cuerpo de la esfera de la Luna. Y, al último, se llama “*Intelecto Agente*”<sup>338</sup>. De él y de las disposiciones naturales de las esferas<sup>339</sup> proceden la concavidad de la Luna, que es la materia susceptible de la generación y la corrupción. Los movimientos de los astros producen asimismo en las materias varias mezclas de las cuales se obtienen los minerales, los vegetales y los animales.

Mas ningún intelecto exige otro. Y así será hasta el infinito, por ser diversos, y no ser necesario para uno lo que es para el otro.

De todo ello resulta que además del *Principio Primero*, existen *diez intelectos y nueve esferas*, que en total son diecinueve principios nobles. Por debajo de cada intelecto primero existen tres cosas: intelecto, alma, y cuerpo de una esfera, al ser inevitable la triplicidad<sup>340</sup>. Sólo es concebible la multiplicidad en *el primer causado*, al percibir su principio, percibirse a sí mismo, y ser, en sí, un ser posible, y depender la necesidad de su existencia de otro, y no de él. Son, por tanto, tres conceptos diferentes. Entre estos tres efectos, el de mayor rango será el más noble, por emanar de él el intelecto en cuanto

<sup>333</sup> لَا بِالْعَلَاقَةِ الْفَعْلِيَّةِ وَلَا بِالْإِنْطِبَاعِ فِيهَا Lâ bi-l-`alâqa al-fi`liyya wa lâ bil-intibâ`fihâ

<sup>334</sup> التَّأْتِيرُ وَالْإِنْفِعَالُ فِيهَا Ata`thîr wa-l-fi`l fihâ

<sup>335</sup> حيوانات Hayyawânât: o animales

<sup>336</sup> الْعَقْلُ الْأَوَّلُ Al-`aql al-awwal

<sup>337</sup> فَلَكُ الْكَوَاكِبِ Falak al-kawâkib

<sup>338</sup> الْعَقْلُ الْفَعَّالُ Al-`aql al-fa`âl

<sup>339</sup> طَبَائِعُ الْأَفْلَاكِ Tabâ`î` al-aflâk

<sup>340</sup> تَثْلِيثٌ Tathlith

percibe su principio, el alma de la esfera al percibirse a sí mismo, y el cuerpo de la esfera por ser posible por sí.

Ciertamente se nos **preguntará**, ¿de dónde procede esta triplicidad en el *primer causado* si su principio es uno? **Responderemos** [Avicena]: del *Principio Primero* solo emana un ser único, que es este intelecto con el que se comprende a sí mismo, y que necesariamente percibe su *Principio*, no precisamente por el *Principio Primero*, sino por sí mismo. Además es en sí un ser posible, y su posibilidad no procede del *Principio Primero*, sino de sí mismo. Nosotros no descartamos que del único proceda un único que sea un ser causado que exige por sí mismo, y sin la intermediación del *Principio*, condiciones necesarias sean o no relativas para que la multiplicidad exista siendo él su principio. En este sentido y no de otra manera es únicamente posible el contacto entre lo compuesto y lo simple. - Esta es nuestra aclaración para hacer comprender su doctrina [de los filósofos]-<sup>341</sup>.

**Respondemos** [Algacel]: vuestros dictámenes son absurdos y totalmente ambiguos. Si alguien dijera que lo había soñado, se le atribuiría a su mala complexión. Y si se atribuyesen a cuestiones de la jurisprudencia islámica, del *fiqh*<sup>342</sup>, que se basa en conjeturas, se reducirían a meras charlatanerías.

Aunque las objeciones que podríamos argumentar son infinitas, nos limitamos a las [cinco] siguientes:

**1- Objeción:** decís que “la multiplicidad en *el primer causado* significa que es *un ser posible*”. Os **preguntamos**: ¿el hecho de *ser posible* es idéntico o distinto a su existencia? Si es lo primero, no se producirá en él multiplicidad alguna. Y, si es distinto, ¿por qué no decís que hay multiplicidad en *el Principio Primero* por existir además de ser *Necesario*, si la necesidad de la existencia<sup>343</sup> no es la misma que la existencia? Permítase pues que por esta multiplicidad procedan de Él cosas distintas.

**Si se dice** que “*la necesidad de la existencia*” significa “*la existencia*”, **alegaremos** que “*la posibilidad de la existencia*” indica también “*la existencia*”.

**Si objetáis** [Avicena] que es posible saber que *existe* sin saber que es *posible*, y que esto es distinto. [**Responderemos:**] esto mismo sucede en el *ser necesario*, al ser posible saber *su existencia* pero no *su necesidad*, salvo por otra prueba.

---

<sup>341</sup> Este párrafo resulta ininteligible en esta edición (página 96), para traducirlo correctamente recurrimos a la edición de al-Yabrá del libro de Averroes (página 250).

<sup>342</sup> الفقهيّات Al-fiqhiyyât.

<sup>343</sup> وجوب الوجود Wuyûb al-wuyûd



En suma, *la existencia* es una cosa [expresión] general<sup>344</sup>, que se clasifica en “*necesaria*” y “*posible*”. Si la diferencia específica de una se añade al [significado] general, lo mismo sucederá en la otra, y no habrá diferencia.

**Si se replica** diciendo que *la posibilidad de su existencia* [del primer ser causado] depende de sí, y *su existencia* depende de otro ¿cómo es posible que sea el mismo el que depende de sí y el que depende de otro? **Objetaremos:** ¿Cómo es posible que “*la necesidad de la existencia*” sea idéntica a “*la existencia*” siendo posible negar aquélla y afirmar ésta? El Ser Único y Verdadero<sup>345</sup> en todos los aspectos es el que no es susceptible ni de la negación ni de la afirmación en absoluto, al ser imposible afirmar al mismo tiempo su existencia y no existencia; y que a la vez sea o no necesario. Sin embargo, es posible **afirmar** que existe<sup>346</sup> sin afirmar que es *necesario* o *posible*. Precisamente Su unicidad<sup>347</sup> se deduce de esto. No es correcto pues suponer esto en el *Primero* si es verdadera su afirmación [de los filósofos] de que “*la posibilidad de la existencia*” es distinta de “*la existencia posible*”.

**2- Objeción:** ¿la percepción que tiene [el primer causado] de Su principio<sup>348</sup> es idéntica a su existencia y a su propia percepción o es distinta? Si es lo primero, no habrá multiplicidad en su esencia<sup>349</sup>, sino en la expresión “en su esencia”. Y, si es lo segundo, habrá multiplicidad entonces en el *Primer [Principio]*, al percibirse a Sí mismo y a otros<sup>350</sup>. **Si alegan** diciendo que la percepción de Sí mismo es idéntica a Su esencia, y que no se percibe a Sí mismo mientras no percibe que Él es *Principio* de los otros, al ser idénticos el Intelecto y lo Inteligible y referirse a Su esencia.

**Responderemos:** la percepción que el ser causado [el *Intelecto Primero*] tiene de su esencia es su misma esencia: es en sí intelecto que se percibe a sí mismo. También, en él, el intelecto, el inteligente y lo inteligible son lo mismo<sup>351</sup>. Si la percepción de sí mismo es idéntica a su esencia, se percibirá a sí mismo como efecto de una causa; y lo será, al ser el intelecto lo mismo que lo inteligible y referirse los dos a su esencia. No habrá por tanto multiplicidad. Si la hubiese, existiría [también] en el *Primero*, y

<sup>344</sup> أمر عام Amr `âmm

<sup>345</sup> الواحد الحق Al-wâhid al-haqq

<sup>346</sup> موجود Mawyûd

<sup>347</sup> الوحدة Al-wahda

<sup>348</sup> عقله مبدأه `Aqluhu mabda'ahu

<sup>349</sup> في ذاته Fî dhâtihi

<sup>350</sup> ذاته...غيره Dhâtahu...ghairahu.

<sup>351</sup> واحد Wâhid

procederían de Él cosas diversas. Y, si Su unicidad<sup>352</sup> cesa por esta multiplicidad, dejémonos entonces de sostenerla.

**Si se alega diciendo** que el *Primero* sólo se percibe a Sí mismo, al ser la percepción que tiene de Sí mismo, idéntica a Su esencia. Y ser el Intelecto, el Inteligente y lo Inteligible uno en Él, por tanto no percibe a otros. **Respondemos** de dos maneras:

**Primero**, diciendo que por ser esta doctrina tan absurda, tanto *Avicena* como los demás *filósofos* avezados la desecharon, alegando que el *Primero* se percibe a Sí mismo como principio de todo lo que emana de Él, y percibe a todas las especies existentes<sup>353</sup> de modo universal y no particular. Y por ello rechazaron la afirmación, según la cual, del *Principio Primero* solamente procede un intelecto único, pero no lo percibe. Mientras que Su efecto es intelecto, del cual procede el intelecto, el alma de una esfera, y su cuerpo. Además se percibe a sí mismo, y percibe sus tres efectos, su causa, y principio.

El efecto entonces será más noble que su Causa en cuanto que de Ésta emana una sola cosa, y de aquél, tres cosas. Así, pues, el *Primero* sólo se percibe a Sí mismo, mientras que el ser causado por Él se percibe a sí mismo, percibe el alma de su *Principio*, y el alma de sus tres seres causados.

Quienes acepten que Dios, Altísimo, tiene esta posición, lo considerarán inferior a cualquier ser que se percibe a sí mismo y que percibe a otros. Quien percibe a los demás y se percibe a sí mismo, será más noble que Él, al percibirse sólo a Sí mismo.

Tras haber profundizado [los *filósofos*] en la exaltación de la grandeza divina, negaron su verdadero significado, y equipararon el estado del Altísimo con el del ser inerte<sup>354</sup> que ignora todo lo que sucede en el mundo, salvo que Él se percibe a Sí mismo.

Así, obra Dios ¡Ensalzado sea! con los que se alejan de su senda desviándose del camino recto; que niegan Su palabra dictada en el Corán: “no los he puesto como testigos de la creación de los cielos y la tierra ni de su propia creación”<sup>355</sup>; que desconfían de Él creyendo que las facultades humanas son capaces de captar la esencia de las Cuestiones que pertenecen a Su señorío<sup>356</sup>, y que sus mentes les engañan al dictaminar que no es necesario seguir los pasos de los enviados -¡Dios les bendiga y salve!-, ni a sus seguidores -¡Dios les tenga en su santa gloria!-.

---

<sup>352</sup> وحدانية Wahdâniyya

<sup>353</sup> أنواع الموجودات Anwâ` al-maw'yûdât

<sup>354</sup> الميت Al-mayyit: el muerto

<sup>355</sup> Corán 18:51.

<sup>356</sup> أمور الربوبية Umûr ar-rubûbiyya. Cf. Farid Jabre, *Essai sur le Lexique de Ghazali*, Liban, 1985.

Asombrarían a cualquiera aún reconociendo que sus opiniones esenciales son el resultado de su sueño.<sup>357</sup>

**Segundo**, diciendo que quienes sostienen que el *[Ser] Primero* sólo se percibe a Sí mismo, tratan de no reconocer la multiplicidad, porque si lo hiciesen, tendrían que afirmar que Su percepción de otros es distinta a la de Sí mismo, lo cual es inherente al *primer causado*. Por ello se percibe sólo a sí mismo; porque, si percibiese al *primer [causado]* o a los otros seres, Su percepción<sup>358</sup> sería distinta de Su esencia, y necesitaría otra causa. Y su única causa es la de Su esencia que es *el Principio Primero*. Será necesario entonces que se conozca sólo a sí mismo para que esta multiplicidad así originada desaparezca<sup>359</sup>.

**Si se dice** que *[el Intelecto Primero]* por existir y por percibirse a Sí mismo, es necesario<sup>360</sup> que perciba el *Principio [Primero]*. **Diremos:** ¿es necesario por una causa o sin ella? Si es lo primero, *el Principio Primero*, que es único, será la causa, al ser concebible que de Él emane un ser único que es el mismo causado *[el Intelecto Primero]*. ¿Cómo emanará el segundo de Él? Y, si es lo segundo *[que perciba el Principio sin causa alguna]*, entonces del *Primero* procederán necesariamente múltiples seres incausados, con lo cual habrá *[en Él]* una multiplicidad.

Y ello es inconcebible en cuanto que *el Ser Necesario* es uno, y ser lo relacionado con Él un *ser posible* que requiere una causa, lo cual es inherente al ser causado. De modo que, si *[el ser causado]* es *necesario* por sí, será falsa su afirmación: “*el Ser Necesario es único*”. Y si es *posible*, necesitará una causa, que al no existir, su existencia no se concebirá. Pero ello no es así en el *primer causado*, al ser *posible*, y necesaria “*la posibilidad de la existencia*” en todo ser causado.

No es necesario, pues, para su propia existencia que el ser causado conozca su causa, ni que la causa conozca su efecto. Por el contrario, es más evidente la necesidad de conocer el ser causado que la de conocer la causa.

<sup>357</sup> فلا جرم اضطروا إلى الإعراف بأن لباب معقولاتهم رجع إلى ما لو حكى في منام لتعجب منه Fa lâ yarama idtarrû ilâ al-i` tirad bi-anna lubâb ma` qûlâtîhim raya` at ilâ mâ law hukîyya fî manâm la-tu` uyyîba minhû.

<sup>358</sup> التعلل Al-ta`aql. Cf. A.M.Goichon, *Lexique de la Langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938; *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sînâ* (Supplément), Paris, 1939.

<sup>359</sup> تبطل Tabtulu

<sup>360</sup> لزمه Lazimahu

Se pone de manifiesto que es imposible la multiplicidad en él [el ser causado], al no conocer ningún principio, y no ser este conocimiento imprescindible para su propia existencia. Y esto también es irrefutable<sup>361</sup>.

**3- Objeción:** en cuanto al primer causado ¿es idéntica a su esencia o distinta la percepción de sí mismo? Si es lo primero, es imposible, por ser el conocimiento distinto del objeto conocido. Y si es distinta, lo será también en el *Principio Primero*. Según su doctrina, entonces, de él [el primer causado] no procederá una triplicidad sino cuatro o cinco principios<sup>362</sup>: su esencia, la percepción de sí mismo y de su principio, y el ser posible en sí y necesario. -Se ve claramente hasta donde pueden llegar sus fantasías-.

**4- Decimos:** la triplicidad no es inherente solo al *primer causado*. Porque, la esfera celeste primera que, según ellos, emana de un modo único; esto es, de la esencia del *Principio*<sup>363</sup>, también está compuesta por tres razones:

**La primera:** según ellos al igual que todos los cuerpos, la esfera celeste está constituida por una forma y una materia (*hylé*), y al *ser distintas*, cada una posee un principio, no siendo ninguna causa de la otra, sino por otra causa.

**La Segunda:** el cuerpo de la esfera extrema tiene un volumen particular<sup>364</sup> que, a diferencia de las otras medidas, es añadido a su propia existencia. Si su esencia fuere de mayor o menor volumen, esta medida particular<sup>365</sup> sería añadida a la cualidad simple que exige su existencia real, y no solamente como una intelección, que al ser una mera existencia no posee ninguna medida particular. Por ello **se dice** que el intelecto [la aprehensión intelectual] solamente requiere una causa simple<sup>366</sup>.

**Si se dice:** ello es así porque si su volumen fuese mayor, se prescindiría de él para la existencia del orden universal; mientras que si fuese menor, no serviría para el orden establecido. **Preguntaremos:** ¿es suficiente la determinación del diseño del orden para la existencia del mundo o se necesita otra causa? Si es lo primero, prescindiréis pues de suponer las causas. Afirmad entonces que la existencia del orden en los seres del mundo exige la existencia de estos seres sin necesidad de otra causa. Pero, si la requiere, no será suficiente sólo con esta causa para que tenga medidas particulares, sino que también necesitará otra para su composición.

<sup>361</sup> فبان أنّ الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال، فإنّه لا مبدء له وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول، وهذا أيضا لا مخرج منه. Fa-bâna anna al-kathra al-hâsila min `ilmihi bi-l-mabda` muhâl, fa-innahu lâ mabda` lahu wa laisa huwa min darûrati wuyûd dhât al-ma`lûl.

<sup>362</sup> تثليث، تربيع، تخميس Tathlîth, tarbî', tajmîs.

<sup>363</sup> من معنى واحد من ذات المبدأ Min ma`nâ wâhid min dhât al-mabda`

<sup>364</sup> حدّ مخصوص في الكبير Hadd majsûs fî al-kibar

<sup>365</sup> مخصّص Mujassas

<sup>366</sup> فيجوز أن يقال: العقل لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة Fa yyayûzu `an yyuqâl: al-`aql lâ yatay `illâ `illâ basîta.

**La tercera:** la esfera extrema gira alrededor de dos polos fijos inseparables de su posición, mientras que las restantes partes de la órbita<sup>367</sup> cambian de posición, bien porque todas las partes de la esfera extrema son similares, entonces ¿por qué se han determinado los dos únicos puntos para la polaridad?, bien porque sus partes son distintas, al poseer unas características propias y otras no. ¿Cuál es pues el principio de esa diferencia? Si la esfera extrema procede de un modo único y simple<sup>368</sup>, y lo simple sólo demanda una forma simple; esto es, ser esférica, y un mismo significado<sup>369</sup>; es decir, estar exenta de cualquier carácter distintivo<sup>370</sup>. Esto también es irrefutable.

**Si se dice:** acaso pueden existir en el *Principio* diversas multiplicidades, pero no proceden de Él, aunque sólo conocemos tres o cuatro. El hecho de no ver algo igual no nos hace dudar de que el principio de la multiplicidad sea múltiple, y no es uno.

**Respondemos:** si lo admitís, deberéis afirmar que todos los seres múltiples, que son miles, emanan del *primer causado*: además del cuerpo, y el alma de la esfera extrema, cabe la posibilidad de que procedan de él todas las almas celestes y humanas, y todos los cuerpos terrestres y celestes en sus múltiples variedades que vosotros [los filósofos] ignoráis.

Será entonces suficiente el *primer causado* y de esto se sigue necesariamente que es suficiente la Causa Primera. Si es posible que se produzca una multiplicidad incausada, aunque no sea necesaria para la existencia del primer causado, es posible suponer que coexiste con la Causa Primera, y será incausada. De ahí que **se diga** que existe necesariamente [esa multiplicidad] pero se desconoce su número. Y siempre que se imagine incausada y exista con la [Causa] Primera, así será también con la [causa] segunda.

No tiene sentido, sin embargo, decir con la *Primera* y con la *segunda*, al no existir diferencia ni en el tiempo ni en el lugar ente ambos. Y, todo lo que no les distingue, ni en el tiempo ni en el lugar y es incausado, no guarda relación particular alguna con ninguna de las dos.

<sup>367</sup> أجزاء المنطقة Ayzâ'al-mintaqa: las partes de la eclíptica

<sup>368</sup> معنى واحد بسيط Ma'nâ wâhid basît

<sup>369</sup> المعنى Al-ma'nâ: es uno de los conceptos más complejos a la hora de traducir debido a sus distintas acepciones. Cf. *Encyclopédie de L'Islam*, VI, "MA`NÂ", (en filosofía) p 331 (O.N.H. Leaman). Cf. J.Lomba, "Traducción de textos filosóficos del árabe al castellano: V. Adaptación de una nueva terminología árabe", pp. 275-276, en *Traduir del árabe*. Barcelona, 2004.

<sup>370</sup> الخواص المميزة Al-jawâss al-mumayyiza

**Si se dice:** para que las cosas múltiples superen el número mil, habremos multiplicado los intermediarios, al ser inverosímil alcanzar en el primer causado este límite.

**Respondemos:** decir que es “*inverosímil*”, es una mera conjetura y un absurdo, salvo que **se diga** que es “*imposible*”. Entonces preguntaremos: ¿Por qué será imposible? ¿Cuál es el criterio y el límite si pensamos que, aunque sobrepasemos el uno, es posible que del primer causado - y sin la intermediación de la Causa - emane una, dos o tres cosas? Y ¿Por qué no pueden ser cuatro, cinco, y así hasta mil? Quienes admiten arbitrariamente una medida con exclusión de otra, [deben saber] que al sobrepasar el uno no existe un límite. Y esto es asimismo irrevocable<sup>371</sup>.

**Y añadimos:** esto no es válido<sup>372</sup> respecto al segundo causado, por proceder de él la esfera de las estrellas fijas, que posee más de mil doscientos astros con distinto tamaño, forma, posición, color, influencia, adversidad y felicidad. Unas, tienen la forma de Aries, Taurus y Leo, y otras, la forma humana<sup>373</sup>, distinguiéndose su influencia en cada nivel del mundo inferior tanto en cuanto a enfriamiento, calentamiento, prosperidad y desdicha, como sus propias dimensiones<sup>374</sup>.

No se puede **decir** pues que, a pesar de esta diversidad, todo<sup>375</sup> pertenece a la misma especie. Si ello fuese posible, lo sería también **la afirmación** de que todos los cuerpos del mundo tienen la misma forma corpórea y les bastaría una causa única. Y, si sus distintas cualidades, esencias y características reflejan su diversidad, los astros también serán distintos y necesitarán una causa para su forma; otra, para su materia (*hylé*), y una tercera, por su particular posición y los distintos signos del Zodiaco.<sup>376</sup> Si es posible concebir esta multiplicidad en el segundo causado, también se concebirá en el primero sin necesidad de otra causa.

**5- Objeción:** admitamos<sup>377</sup> estos absurdos e imposturas. Pero ¿cómo no os avergonzáis de decir que el primer causado al *ser posible* implica que la esfera extrema proceda de él, al igual que la percepción de sí mismo exige que el alma [de esta esfera] emane de él, y la percepción que tiene del *Primero* implica que el intelecto de la esfera proceda de él? ¿Cuál es entonces la diferencia entre esta afirmación y entre la de

---

<sup>371</sup> قاطع Qâti': o perentorio

<sup>372</sup> باطل Bâtil

<sup>373</sup> Como los signos de Virgo y Géminis.

<sup>374</sup> مقادير Maqâdir

<sup>375</sup> الكل Al-kull: o el todo, Todo, el universo en su totalidad

<sup>376</sup> اختصاص جملها بأشكال البهائم المختلفة 'Ijtisâs yumalihâ bi- ashkâl al-bahâ'im al-mujtalifa

<sup>377</sup> إن سلمنا 'In Sallamnâ

quienes **reconocen** que “existe un hombre oculto”<sup>378</sup>, que es un ser *posible*, y que se percibe a sí mismo y percibe a su Creador”, **sosteniendo** que al ser *posible* requiere la existencia de una esfera?. **Se les objetará** diciendo ¿qué relación existe entre que sea posible y entre que de él emane una esfera? También sostienen que al percibirse a sí mismo y a su Creador, exigirá dos cosas más.

**Si se dice** esto de un ser humano y resulta ridículo, también lo será respecto de otro ser, por ser “*la posibilidad de la existencia*” una proposición invariable a diferencia de la esencia del *ser posible*, ya sea humano, ángel o esfera.

- Ojalá supiera cómo los necios, sin contar los inteligentes que se esfuerzan en estudiar los inteligibles se atreven a decir tales cosas-<sup>379</sup>

**Si alguien afirmase:** si invalidáis<sup>380</sup> su doctrina [de los *filósofos*] ¿cuál es la vuestra? ¿Creéis que del único emanan dos cosas distintas? Os contradecís entonces con la razón; o ¿sostenéis acaso que en el *Principio Primero* existe multiplicidad? Entonces renunciáis a Su unicidad<sup>381</sup>; o ¿estimáis que no existe multiplicidad en el mundo?, porque negáis lo sensible; o ¿acaso afirmáis que la multiplicidad procede de los intermediarios? Tendréis pues que reconocer sus afirmaciones.

**Respondemos:** no pretendemos en este libro allanarles el camino. Más bien nuestro propósito es desconcertarles, y lo hemos conseguido.

Sin embargo, **decimos:** quienes creen que afirmar que “*dos cosas proceden de una*” contradice la razón<sup>382</sup>, y que “*el Principio* posee atributos eternos” es incompatible con Su unicidad, entenderán que sus opiniones son falsas e indemostrables, al no ser imposible que dos cosas procedan de una, como lo es que una persona esté en dos lugares.

En suma, es algo que no se sabe ni por necesidad [racional] ni por especulación ¿Por qué entonces no puede decirse que *el Principio Primero* es Conocedor, Volente,

---

<sup>378</sup> إنسان غائب 'Insân ghâ'ib: se refiere a la doctrina *shî'î* del imam oculto que sostienen los *Batinîes* o *Ta'limîes*. Cf. E.Tornero, “La doctrina de la enseñanza del imam infalible y sus males”, en Algazel. *Confesiones: El salvador del error*, pp. 60-72; cf. M.Asín palacios, “Mostadhirí. El libro dedicado al califa Mostádhir: Libro de las abominaciones de los “batinîes” y de las excelencias del Califa Mostádhir”, en *El justo medio en la creencia*, pp.473-498; cf. H.Corbin, “El shiísmo y la filosofía profética”, en *Historia de la Filosofía Islámica*, pp. 37-104.

<sup>379</sup> فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع، فضلاً عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات. Fa-lastu adrî kaifa yyaqna`u al-maynûn fî nafsihi bi-mithli hadhihi al-awdâ`, fadlan min al-`uqalâ`al-ladhina yyashuqûna asha`r bi-za`mihim fî al-ma`qûlât.

<sup>380</sup> فإذا أبطلتم Fa idhâ abtaltum

<sup>381</sup> التوحيد Al-tawhîd

<sup>382</sup> مكابرة المعقول Mukâbarat al-ma`qûl.

Omnipotente, obra y decreta lo que quiere, y crea seres heterogéneos y homogéneos cómo y cuando quiere?

Afirmar que esto es imposible no se conoce ni por necesidad [de la razón] ni por especulación. Debe ser aceptado, ya que los profetas -¡Dios les bendiga y salve!-, basándose en sus milagros, habían informado sobre ello.

Por otra parte, es inútil e inoportuno indagar cómo procede de Dios, Altísimo, el acto por voluntad. Quienes profundizaron en el conocimiento de esta relación, llegaron a la conclusión de que el *primer causado*, en cuanto que es posible, proviene de él una esfera, y en cuanto que se percibe a sí mismo, el alma de ella. -Y es tal estupidez que no requiere demostración alguna -.

Aceptemos y creamos de los profetas ¡Dios les bendiga y salve! los principios de estas cosas, al no ser imposible para el entendimiento comprenderlas. Prescindamos de buscar su cualidad, cantidad y *quididad* por ser insondable para la facultad humana. Por ello **dijo** el Legislador [el Profeta] -¡Dios le bendiga y salve!-: “*contemplad la creación de Dios y no contempléis Su esencia*”<sup>383</sup>.

---

<sup>383</sup> Sâhib al-shar` : el depositador de la ley revelada.

Se trata de un hadiz del profeta *رواه الطبراني في الأوسط* والاصبهاني في الترغيب والترهيب و البيهقي في الشعب من حديث رواه الطبراني في الأوسط. Cf. ابن عمرو و قال هذا إسناد فيه نظر (تخريج الحافظ العراقي - إحياء العلوم - الجزء الرابع - مطبعة مصطفى البابي - ص 210) Sabih Ahmad Kamali, *Al-Ghazali's Tahafut Al-Falasifah [Incoherence of the philosophers]*, Pakistan Philosophical Congress, Lahore, 1963, notas pp. 253-254.



## Cuestión Cuarta

SOBRE LA DEMOSTRACIÓN DE SU INCAPACIDAD PARA PROBAR CON ARGUMENTOS<sup>384</sup> QUE EXISTE EL ARTÍFICE DEL MUNDO.

**Decimos:** la gente se distribuye en dos grupos:

1- *Los que sostienen la verdad*<sup>385</sup>, creen que el mundo es creado, y saben perfectamente que lo creado no existe por sí, sino por un Artífice. Es concebible por lo tanto su doctrina respecto al Artífice.

2- Y *los materialistas*, que sostienen que el mundo como tal es eterno, y no reconocen la existencia del Artífice. Su doctrina es suficientemente clara, pero está demostrado que es falsa.

En cuanto a los *filósofos*, creen que el mundo es eterno, pero reconocen al Artífice. Como esta doctrina es en sí contradictoria, no es necesario refutarla.

**Si se dice:** cuando nosotros [los *filósofos*] afirmamos que *el mundo tiene un Artífice*, no nos referimos a un agente libre que actúa tras no haberlo hecho, como acontece a los demás, el sastre, el tejedor y el constructor. Sino, a la Causa del mundo, que llamamos *el Principio Primero* por ser incausado, y Causa de la existencia de los otros<sup>386</sup>. En este sentido lo denominamos *Artífice*.

Del siguiente argumento apodíctico decisivo<sup>387</sup> se deduce la existencia de un ser incausado. **Decimos:** los seres existentes en el mundo, bien son causados, bien no lo son. Si son lo primero ¿su causa tiene o no una causa? Dígase otro tanto de la causa de esa causa, y así sucesivamente hasta el infinito, y ello es un absurdo; o bien [la secuencia causal] es finita siendo su última causa una Causa primera e incausada, a la que llamamos *el Principio Primero*.

---

<sup>384</sup> الإستدلال Al-`istidlâl: deducción vs. الإستقراء Al-`istiqrâ': inducción. Cf. Cf. A.M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sîna; Lexiques comparés d'Aristote et Ibn Sînâ*, Paris, 1938-1939.Cf. *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid, Akal, 2004.

<sup>385</sup> أهل الحق Ahl al-haqq

<sup>386</sup> الغير Al-ghair

<sup>387</sup> البرهان القطعي Al-burhân al-qat`î: o argumento, demostración perentoria.

Por lo tanto, si el mundo existe por sí mismo sin necesidad de una causa, será *el Principio Primero*. Y con ello únicamente queremos decir que *es un Ser incausado*. Esto ha quedado claramente demostrado.

En efecto, es inadmisibile que los cielos, por su multiplicidad, sean *el Principio Primero*, lo cual es imposible en virtud de Su unicidad, y también falso, según la especulación acerca de la cualidad del *Principio [Primero]*. Tampoco puede decirse que sea un cielo, un cuerpo, el sol, etcétera., por ser cada uno, un cuerpo constituido por una forma y una materia (*hylé*). *El Principio Primero* no puede ser un compuesto, lo cual es evidente por una segunda especulación. Y esto significa que es evidente por necesidad [racional] y convención<sup>388</sup> que existirá un ser incausado al que llamamos el “*Principio Primero*”, y que lo único discutible son Sus atributos.

**Responderemos** de dos maneras:

1- Según vuestra doctrina, es necesario que los cuerpos del mundo sean eternos e incausados. **Decir** que esto es falso por una segunda especulación es asimismo falso. Y lo comprobaremos cuando tratemos las cuestiones de *la unicidad y la negación de los atributos*<sup>389</sup>.

2- Es propio de tal cuestión **afirmar** que es una suposición demostrada<sup>390</sup> que estos seres existentes tienen una causa que proviene de otra, ésta de otra, y así *ad infinitum*. **Decir** que es imposible demostrar la existencia de causas infinitas es incorrecto.

Mas **os preguntamos** ¿lo sabéis por un intermedio o sin él? Es innecesario alegar que lo conocéis por necesidad [racional]. Todos los argumentos que habéis alegado por especulación son falsos, porque admitís la existencia de seres creados sin un principio.

Y, si cabe la posibilidad de que existan seres infinitos, ¿por qué es improbable que unos sean causas de otros en una sucesión causal que se inicia en un primer ser incausado hasta llegar a una causa incausada, como el tiempo pasado que tiene fin en este instante, pero no tiene principio?

Si creéis [los *filósofos*] que los seres creados en el pasado<sup>391</sup> no existen en el presente, ni en ningún otro momento, y que lo inexistente no es ni finito ni infinito, deberéis reconocer esto mismo respecto de las almas humanas, que son separables de los cuerpos, y ser, según vosotros, imperecederas e infinitas por generarse del esperma un

<sup>388</sup> بالضرورة والإتفاق Bi-darûra wa-l-ittifâq. Cf. Al-Gurgânî, As-sayid asharif, *Kitâb Al-Ta`rîfât* (A Book of Definition), Librairie du Liban, Beirut, 1985.

<sup>389</sup> Cuestiones: quinta y sexta.

<sup>390</sup> ثبت تقديرا Thabata taqdîran

<sup>391</sup> الحوادث الماضية Al-hawâdith al-mâdiyya

hombre, y viceversa, y así *ad infinitum*, y que cuando este muere, su alma permanece. Pero será numéricamente distinta del alma del fallecido anterior, al mismo tiempo o después, aunque todas sean una en especie. En consecuencia, y según vosotros, existe un número infinito de almas.

**Si se dice** que las almas no guardan relación entre sí, ni orden, ni por naturaleza ni en posición<sup>392</sup>. Solo consideramos imposible que existan seres infinitos, como los cuerpos que se suceden unos a otros en posición, o por naturaleza, como las causas y los efectos. Pero no es así en las almas.

**Respondemos:** este razonamiento no es aplicable a otros casos<sup>393</sup> ¿por qué estimáis que ello es imposible en un caso y no así en otro? ¿Cuál es vuestro criterio? y ¿por qué refutáis a quienes **dicen** que estas almas, que para vosotros son infinitas al igual que lo son los días y las noches en el pasado, carecen de un orden por existir unas antes que otras? Si suponemos, por ejemplo, que cada día y noche existe un alma única, habrá en el momento presente un número infinito de almas, y tendrán un orden; es decir, se suceden las unas a las otras.

En cuanto a la causa, conviene decir que es anterior a su efecto por naturaleza, y superior por esencia y no en el rango<sup>394</sup>. Si esto no es imposible respecto a un “antes” que es real en el tiempo, tampoco lo será respecto a un “antes” que es esencial y natural<sup>395</sup>. ¿Cómo es que [los *filósofos*] no admiten una sucesión en el lugar de cuerpos infinitos, y admiten, por el contrario, una sucesión en el tiempo de seres infinitos? -¡Este juicio es por completo infundado!-.

**Si se dice** que el argumento decisivo de la imposibilidad de la existencia de causas infinitas será preguntar si cada una es *posible en sí* o *necesaria*. Si es necesaria, ¿por qué requiere una causa? Y si es posible, también lo serán todas: cada ser posible precisará una causa añadida a su esencia, con lo cual todos los seres posibles necesitarán otra causa.

**Respondemos:** “*ser posible*” y “*ser necesario*” son expresiones equívocas<sup>396</sup>, salvo si con “*ser necesario*” se hace referencia a aquello cuya existencia no requiere causa; y con “*ser posible*”, a aquello cuya existencia precisa otra adicional. Si es así, nos

<sup>392</sup> لا بالوضع Lâ bi-l-wad`

<sup>393</sup> وهذا التحكم في الوضع ليس طرده بأولى من عكسه. Wa hadhâ a-tahakkum fî-l-wad`lâisa tarduhu bi-awlâ min `aksihi. “الطرد” *al- tard`*: aplicar un juicio de un caso particular a los demás casos y “العكس” *al-`aks*”: determinar lo contrario al no exisitir una causa común a todos los casos. Cf. *Ibidem*, p. 159.

<sup>394</sup> لا بالمكان Lâ bi-l-makân.

<sup>395</sup> القبل الحقيقي الزماني...القبل الذاتي الطبيعي “Al-qabl” al-haîqî al-zamânî...“al-qabl” al-dhâtî at-tabîî.

<sup>396</sup> مبهم Mubham

atenemos a ello y **decimos:** cada ser “*posible*” lo es, por poseer una causa añadida a su esencia. Pero, el todo<sup>397</sup> no es posible, por no tener una causa añadida y extrínseca a su esencia. Y, si “*ser posible*” significa lo contrario de nuestra afirmación, es incomprensible.

**Si se dice:** esto implica que *el ser necesario* está constituido de *seres posibles*, lo cual es imposible. **Responderemos:** si con “*ser necesario*” y “*ser posible*” queréis decir lo mismo que hemos dicho antes, es la misma cuestión<sup>398</sup>. No admitiremos que sea imposible. Viene a ser como la afirmación de quienes **sostienen** que es imposible que el Eterno esté constituido de seres creados. Mientras que, según ellos, el tiempo es eterno, y que cada una de las revoluciones [de la esfera] es creada y tiene un principio<sup>399</sup>, pero no el conjunto.

En resumen, lo que no tiene principio estará constituido por seres con un principio, lo cual es válido para las partes, pero no para el conjunto. Igualmente **se dice** que cada revolución tiene una causa, pero no así el conjunto. Por lo tanto, no todo lo que es válido para las partes, deberá serlo para el todo, al ser verdadero que cada revolución es una, algo, y parte, pero no es así su totalidad.- Una parte de la tierra se ilumina con el sol durante el día y se oscurece por la noche-.

Cada revolución pues será creada después de no haber sido; es decir, tendrá un principio. Sin embargo, según ellos, la totalidad [de las revoluciones de las esferas] no lo tiene.

Es evidente que quienes admiten seres creados sin un principio, que son las formas de los cuatro elementos transmutables, no podrán negar causas infinitas, ni tampoco probar la existencia *del Principio Primero* debido a esta dificultad. - Su afirmación [de los *filósofos*] es una mera arbitrariedad -.

**Si se dice** que ni las revoluciones [de las esferas] ni las formas de los [cuatro] elementos existen en el presente, sino solo una forma única en acto, y lo inexistente no será ni finito ni infinito; salvo si se imagina su existencia, lo cual no es improbable, al poderse imaginar tras muchas suposiciones. Solo discutimos sobre lo que en realidad existe, y no en la mente<sup>400</sup>.

Nos resta tratar la cuestión relativa a las almas de los muertos. Algunos *filósofos* opinan que las almas antes de unirse a los cuerpos son una y eterna, y que al separarse,

---

<sup>397</sup> الكل Al-kull: o el universo, Todo, la totalidad.

<sup>398</sup> فهو نفس المطلوب Fa-huwa nafs al matlûb.

<sup>399</sup> ذوات أوائل Dhawât awâ'il.

<sup>400</sup> الموجود في الأعيان لا في الأذهان Al maw'yûd fî al- a`yyân lâ fî al-adhân.

vuelven a ser una, mas no son innumerables ni infinitas. Otros **sostienen** que el alma es inherente a la complexión corporal y que [su] muerte significa su desaparición<sup>401</sup> por ser imposible que subsista como sustancia sin un cuerpo. De ahí que las almas solamente existan en los seres vivos que son finitos, mientras que los muertos<sup>402</sup> no son ni finitos ni infinitos en absoluto, salvo en la imaginación.

**Responderemos:** esta dificultad sobre las almas la alegamos en contra de<sup>403</sup> *Avicena*, *Al-Farâbi* y restantes *filósofos* avezados, quienes **afirman** que el alma es una sustancia que subsiste por sí misma, que es la opinión de *Aristóteles* y de los primeros *filósofos* comentaristas<sup>404</sup>. Y a quienes desecharon tal opinión, les **diremos**: ¿es o no imaginable que lo imperecedero sea creado?<sup>405</sup> **Si responden** negativamente, es un absurdo. Pero **si lo afirman**, les **diremos**: si suponemos que cada día se crea una cosa y es imperecedera, se juntarán en este instante seres infinitos; porque, aunque la revolución [de la esfera] tiene fin<sup>406</sup>, no es imposible que contenga seres imperecederos.

Con esta hipótesis<sup>407</sup> se zanja el problema. Pues no importa que lo imperecedero sea alma humana, genio, diablo, ángel o cualquier ser. Esta consecuencia debe ser necesaria en todas sus doctrinas<sup>408</sup>, al sostener la existencia de revoluciones infinitas.

<sup>401</sup> عدمها `Adamuhâ

<sup>402</sup> الأحياء...المعدومون Al-ahyyâ´... al-ma`dûmûn.

<sup>403</sup> أوردناه على

<sup>404</sup> المفسرون Al-mufasssîrûn. Compárese con المحققون Al-muhaqiqûn: los filósofos avezados.

<sup>405</sup> هل يتصور أن يحدث شيء يبقى أم لا؟ Hal yyatasawwaru an yyahdutha shai´ yyabqâ am lâ?

<sup>406</sup> منقضية Munqadiyya

<sup>407</sup> التقدير Al-taqdîr

<sup>408</sup> لازم على كل مذهب لهم Lâzim `alâ kul-li madh-habin lahum

### Cuestión Quinta

SOBRE LA DEMOSTRACIÓN DE SU INCAPACIDAD PARA PROBAR CON ARGUMENTOS QUE DIOS ES ÚNICO Y QUE ES IMPOSIBLE QUE EXISTAN DOS SERES NECESARIOS SIN CAUSA.

[Los filósofos] lo argumentan de dos maneras:

- 1- **Sostienen** que si existiesen dos [Seres Necesarios], la “*necesidad de la existencia*” como especie se atribuiría a cada uno. Y que, el que se define como “*ser necesario*”, bien lo es por sí mismo al ser inconcebible que lo fuese por otro; bien es necesario por una causa, entonces su esencia será causada, y su causa demandará la “*necesidad de la existencia*”. Nosotros [los filósofos] nos referimos con “*ser necesario*” a aquel cuya existencia no requiere una causa.

**Afirman:** “*hombre*” es una especie que se refiere indistintamente a *Zaid* y a *`Amru*. *Zaid*, no es un hombre en sí. Si lo fuese, tampoco lo sería *`Amru*. Más bien ambos son hombres por una causa. La humanidad se incrementa por la multiplicación de la materia que la sustenta al ser su relación con la materia un efecto no esencial. Y la *necesidad de la existencia* se atribuye al *ser necesario*: si es [necesario] *por sí*, será la causa de sí mismo; y, si lo es *por otra causa*, será un ser causado y no *necesario*. Es evidente pues que *el ser necesario* será único.

**Respondemos:** vuestra afirmación de que la “*necesidad de la existencia*” es una especie del ser necesario por sí o por otra causa, es una disyunción en sí errónea<sup>409</sup>. Hemos probado que “*necesidad de la existencia*” es una expresión genérica, salvo si se refiera a la negación de la causa, en cuyo caso **diríamos** ¿por qué es imposible que haya dos seres sin causa y ninguno sea causa del otro? Vuestra disyunción de que el ser incausado lo es bien por sí mismo, bien por una causa, es errónea al no requerir para ser incausado ninguna causa ¿qué quiere decir entonces que el ser incausado no lo es ni por

---

<sup>409</sup> تقسيم خطأ في وضعه Taqsîm jata' fî wad`ihi

sí ni por una causa? Nuestra expresión “*no tiene causa*” es una mera negación<sup>410</sup> sin causa. Pues no se dice si “es por sí o por otro”.

Y si por “*necesidad de la existencia*” os referís a un atributo afirmativo<sup>411</sup> del *ser necesario*, salvo que es un incausado, ello es en sí incomprensible. Pues no se dirá del ser, de cuyo significado se deduce la negación simple de la causa de su existencia, que [es incausado] por sí o por una causa, para poder sacar una conclusión a partir de esta disyunción. – Resulta evidente que tal razonamiento no tiene fundamento-.

Es más, **decimos**: vuestra afirmación de que “*Él es un Ser Necesario*” significa que en absoluto tiene causa, ni por su existencia, ni por ser incausado; y, esto en sí tampoco tiene causa. ¿Cómo es posible? Al no incluir esta disyunción ni atributos afirmativos ni negativas<sup>412</sup>. **A la pregunta** de si el negro es color por sí o por una causa, si **la respuesta** es lo primero, el rojo no será un color, y esta especie, quiero decir, *la coloración* sólo se atribuiría al negro. Y si es lo segundo, habrá un negro que al no tener una causa no se concebirá como un color. Porque lo que se afirma de la esencia es adicional a ella por una causa, y será posible imaginar su no existencia aunque en la realidad no exista.

Con todo, esta disyunción es en sí errónea, porque **no se dice** que el negro es color en sí negándose que lo sea por otro, ni **tampoco** que este ser es *necesario por sí*; es decir, incausado, negándose que lo sea por otro.

- 2- Dicen:** si supusiésemos dos *Seres Necesarios*, serían u iguales o distintos en todos los aspectos. Si es lo primero, sería inconcebible la multiplicidad y la dualidad en ambos, puesto que dos colores negros<sup>413</sup> son dos, tanto si están en dos sustratos como en uno, pero estando en dos tiempos. O, como el color negro y el movimiento que están en el mismo sustrato y tiempo son dos por sus diferentes esencias. Pero si son iguales las esencias, como los dos colores negros, y están en el mismo tiempo y espacio, no se concebirá en ambos la multiplicidad. Si se permitiese **decir** que en un mismo tiempo y espacio podrían existir dos tonalidades negras, igualmente sería posible **afirmar** que una persona en la realidad son dos aunque no exista una clara diferencia entre ambas. Al ser imposible entre las dos

---

<sup>410</sup> سلب محض Salb mahd

<sup>411</sup> وصفا ثابتا Wasfan thâbitan: o fijo, permanente, eterno

<sup>412</sup> صفات الإثبات والسلب Sifât al-’ithbât wa salb

<sup>413</sup> السودان Al-sawâdân

una similitud en todos los aspectos, la diferencia será inevitable. Y, si no lo es ni en el tiempo ni en el espacio, será en la esencia.

Ahora bien, como quiera que [ambos Seres Necesarios] difieran en algo, ello implicará que, bien tienen algo en común, bien no lo tienen. Si no tienen nada en común, será absurdo, por ser necesario que no tengan en común ni *la existencia* ni *la necesidad de la existencia*, ni tampoco *la subsistencia* de cada uno en sí, y no en un sujeto.

Pero, si coinciden en algo y difieren en otra cosa, habrá dos cosas distintas, y por consiguiente, una composición y dos definiciones<sup>414</sup>. Pero en el *Ser Necesario* no hay composición. Pues, al igual que es indivisible cuantitativamente, su definición descriptiva<sup>415</sup> también lo será, al no estar su esencia constituida por elementos múltiples incluidos en esa definición. Así, por ejemplo, del hombre se dice que es un “*animal racional*”, y que su *quididad* está constituida por “*animal*” y “*racional*”<sup>416</sup>, que son dos términos cuyo significado es distinto. Por eso, la definición del hombre está constituida por partes a cuyo conjunto se llama “*hombre*”. Pero, en *el Ser Necesario*, esto es inconcebible, al igual que la dualidad.

**Respondemos:** es admisible que se entienda la dualidad solo si existe alguna diferencia concreta. Mas, no lo es la distinción entre dos seres idénticos en todos los aspectos. Y **vuestra afirmación** de que esta clase de composición es imposible en el *Principio Primero*, es una mera arbitrariedad ¿cómo lo podéis demostrar?

Analizaremos esta cuestión aparte:

Su tesis conocida [de los filósofos] es que el *Principio Primero* no se clasifica ni por definición descriptiva ni cuantitativamente, que es en lo que se basan para afirmar la Unidad<sup>417</sup> de Dios, Altísimo.

Es más, **sostienen** que la unicidad<sup>418</sup> es factible solo si se afirma la unidad<sup>419</sup> en todos los aspectos de la esencia del Creador ¡ensalzado sea! lo cual únicamente es posible

---

<sup>414</sup> إنقسام بالقول Inqisâm bi-l-qawl

<sup>415</sup> بالقول الشارح Bi-l-qawli a-shârih

<sup>416</sup> الحيوان والناطق Al-hayyawân wa-l-nâtiq

<sup>417</sup> وحدانية Wahdâniyya. Además de wâhidiyya, wahda, etc. Cf. A.-M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris, 1938.

<sup>418</sup> التوحيد A-tawhîd. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, X, “TAWHÎD”, p. 417 (D.Gimaret)

<sup>419</sup> الوحدة Al-wahda. Cf. Idem, XI, “WAHDA”, pp. 40-42 (I.R.Netton).



negando en Él cualquier multiplicidad, y que en los [demás] seres<sup>420</sup> se pone de manifiesto de cinco maneras:

1- A partir de la disyunción de hecho o en la imaginación<sup>421</sup>. De ahí que el cuerpo único no sea único en absoluto, sino que lo es por la unión que en él subsiste, y que es susceptible de desaparecer, con lo cual será divisible cuantitativamente en la imaginación. Mas, ello es imposible en el *Principio Primero*.

2- En que mentalmente algo posea dos acepciones distintas, pero no cuantitativamente, como la disyunción del cuerpo en materia (*hylé*) y forma. Mas es inconcebible que una subsista por sí al ser ambas distintas por definición, y significar su conjunto, en la realidad, una cosa única, que es el cuerpo.

Y esto es asimismo inaceptable en Dios, Altísimo y ¡alabado sea! por ser imposible que Él sea forma, materia (*hylé*), o el conjunto de ambas en un cuerpo. Esto último es imposible por dos razones: **primero**, porque [el cuerpo] al separarse se divide cuantitativamente de hecho o en la imaginación; y, **segundo**, porque se distribuye conceptualmente en forma y materia (*hylé*), aunque no sea materia (*mâdda*) por exigir una forma. El *Ser Necesario* prescinde en absoluto de la materia, al no ser posible que Su existencia dependa de otro, ni es una forma por requerir ésta una materia.

3- La multiplicidad resulta de los atributos suponiendo [en Él] el conocimiento, el poder y la voluntad. Si estos atributos son *seres necesarios*, la *necesidad de la existencia* será común entre Su esencia y entre estos atributos. En consecuencia, habrá necesariamente multiplicidad, y no unidad en el *Ser Necesario*.

4- Una multiplicidad inteligible<sup>422</sup> que resulta de la composición del género y la diferencia específica, como el negro es a la vez color y negrura<sup>423</sup> al distinguir el entendimiento entre ambos. La coloración es un “género”, y la negrura, una “*diferencia específica*”, de ahí que [la definición del negro] sea un compuesto de los dos. Igualmente el entendimiento distingue entre la “animalidad” y entre la “humanidad”. Así, por ejemplo, en [la expresión] “*el hombre es animal y racional*”, “*animal*” es un género, y “*racional*”, una diferencia específica, de ahí que [la definición del hombre] sea un compuesto de los dos, que es una especie de multiplicidad.

[Los filósofos] **sostienen** que esto tampoco es posible en el *Principio Primero*.

---

<sup>420</sup> ذوات Dhawât

<sup>421</sup> فعلا أو وهما Fi`lan aw wahman

<sup>422</sup> كثرة عقلية Kathra`aqliyya

<sup>423</sup> سوادية Sawâdiyya

5- Una multiplicidad que se sigue necesariamente de la suposición de una *quididad* y de su existencia: el ser humano, antes de su existencia, posee una *quididad*. Y ésta se atribuye y es relativa a aquélla, como sucede en el triángulo; esto es, que posee una *quididad* por ser una forma de tres lados sin que su existencia sea parte constitutiva de su *quididad*. Es posible, pues, que cualquiera dotado de razón<sup>424</sup> perciba la *quididad* del ser humano y del triángulo sin necesidad de saber si existen o no realmente. Si su existencia fuese una parte constitutiva de su *quididad*, no sería inteligible esta antes de su existencia.

La existencia por tanto es relativa a la *quididad*, sea como concomitante en cuanto que la *quididad* existe siempre, como la del cielo; o sea por accidente después de no haber sido, como la *quididad* del hombre en *Zaid* y *`Amru*, y la de los accidentes y las formas creadas.

[Los filósofos] **afirman** igualmente que esta multiplicidad es inaceptable en el *Principio Primero*, porque **se dice** que carece de una *quididad* relacionada con Su existencia, sino que la *existencia necesaria* en Él es como la *quididad* en los otros [seres]<sup>425</sup>: la *existencia necesaria* es una *quididad*, una realidad inteligible y una naturaleza real<sup>426</sup>, al igual que el hombre, el árbol y el cielo también lo son.

Si existiese en Él una *quididad*, la *existencia necesaria* sería concomitante y no constitutiva. Y al ser el concomitante consecuente y causado<sup>427</sup>, la *existencia necesaria* será causada, lo cual es contradictorio por ser Él *Necesario*.

No obstante **sostienen** que el Creador, Altísimo, es Principio, Primero, Existente<sup>428</sup>, Sustancia, Único<sup>429</sup>, Eterno, Imperecedero, Conocedor<sup>430</sup>, Intellecto, Inteligente, Inteligible, Agente, Creador, Volente<sup>431</sup>, Omnipotente, Vivo<sup>432</sup>, Amante, Amado, Placer, Deleite, Generoso y Pura Bondad. Y que que todos estos atributos remiten a un mismo concepto exento de cualquier multiplicidad -¡lo cual es asombroso!-.

<sup>424</sup> العاقل Al-`âqil

<sup>425</sup> غيره Ghairihi

<sup>426</sup> حقيقة كلية وطبيعة حقيقية Haqîqa kulliyya wa tabî`a haqîqiyya. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, III, "HAKÎKA", pp. 77-78 (L. Gardet); X, "TABÎ`A", pp. 26-29 (S. Nomanul Haq); V, "MÂHIYYA", pp. 1252- 1254 (R. Arnaldez). Cf. A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris, 1938; y (Supplément) *Lexiques comparés d'Aristote et d'Ibn Sînâ*, Paris, 1939

<sup>427</sup> تابع و معلول Tâbi` wa ma`lûl

<sup>428</sup> موجود Mawjûd

<sup>429</sup> واحد Wâhid: Uno

<sup>430</sup> عالم `Âlim: Sabio (del saber), Cognoscente.

<sup>431</sup> مرید Murîd

<sup>432</sup> حي Hayy: Viviente

Es necesario, pues, que estudiemos a fondo su doctrina para, en primer lugar, explicarla y posteriormente objetarla y no lanzarnos a ciegas. Es fundamental para comprenderla [saber] que, para ellos [los filósofos], la esencia del *Principio Primero* es una, y que Sus nombres solo se multiplican añadiéndole o negando algo de Él.

Con todo, ni la negación ni la afirmación [de los atributos]<sup>433</sup> implican multiplicidad en la Esencia. Por lo tanto, ellos no deberán refutar las numerosas negaciones y afirmaciones, empero todo se lo atribuyen a la negación y a la afirmación, **diciendo** que de Él se predica que es:

- \* *Primero*, por existir antes que los demás seres;
- \* *Principio*, por depender de Él la existencia de los otros, por ser su Causa, y por expresar Su relación con Sus seres causados;
- \* *Existente*, por ser [Su existencia] evidente<sup>434</sup>;
- \* *Sustancia* por no subsistir Su existencia en ningún sujeto, lo cual es una negación;
- \* *Eterno* por negar de Él la no existencia *al principio*,
- \* *Imperecedero* por negar de Él la no existencia *al final*.

Por ser *Eterno* e *Imperecedero* se deduce que a Su existencia ni le precede ni le sigue la no existencia.

\* *Ser Necesario*, por ser incausado, mientras que Él es Causa de los otros. Es pues una suma de negación y afirmación al ser lo primero una negación, y lo segundo, una afirmación.

\* *Intelecto*, por ser inmaterial. Todo ser que posee esta cualidad es *Intelecto*; esto es, percibe Su esencia, es consciente de ella<sup>435</sup> y percibe a los otros. Esta es la definición de la esencia de Dios, Altísimo; es decir, es un ser inmaterial e Intelecto, pues ambos significan lo mismo.

\* *Inteligente*. ÉL mismo, al ser *Intelecto*, tiene un *Inteligible* que es Él mismo<sup>436</sup>, y es consciente de Su esencia y se percibe a Sí mismo. Es *Intelecto*, *Inteligente* e *Inteligible* al ser el todo uno: es *Inteligible* en cuanto es una *quididad* inmaterial y conocida por Sí; y, es *Intelecto*, al ser una *quididad* inmaterial que nada se le oculta. Cuando se percibe a Sí mismo es *Inteligente*, cuando es *Inteligible* de Sí mismo es *Inteligible*<sup>437</sup>, y cuando Su percepción es por Sí y no añadida a Su esencia, es *Intelecto*. No siendo improbable que

<sup>433</sup> السلب والإضافة Al-salb wa-l-`idâfa

<sup>434</sup> معلوم Ma`lûm

<sup>435</sup> يعقل ذاته ويشعر بها yya`qilu dhâtahu wa yyash`uru bihâ

<sup>436</sup> هو ذاته Huwa dhâtuhu

<sup>437</sup> ولما كان نفسه معقولا لنفسه، كان معقولا Wa lammâ kâna nafsuhu ma`qûlan li-nafsihi, kâna ma`qûlan.

*Inteligente e Inteligible* sea uno<sup>438</sup>, porque, al percibirse el *sujeto Inteligente* como *tal*, el Inteligente y lo Inteligible serán uno.

Ahora bien, al diferir nuestro intelecto del que posee el *Primero*, Su percepción estará siempre en acto, mientras que la nuestra, estará unas veces en potencia, y otras, en acto.

\* *Creador, Agente y Hacedor*, y restantes atributos relativos a Su acto<sup>439</sup> significan que Su existencia es noble, que de Él emana necesariamente la existencia del todo<sup>440</sup> y depende la existencia de los otros [seres], al igual que la luz depende del sol y el calor del fuego. Empero, la relación del mundo con Él es distinta de la de la luz y el sol, por ser [el mundo] causado, [a diferencia del] sol que no se percibe como fuente de emanación de la luz, ni el fuego del calor por ser una naturaleza simple<sup>441</sup>.

En cambio, el *Primero* se conoce a Sí mismo, y conoce que es *Principio* de la existencia de los otros, con lo cual conoce y abarca todo lo que emana de Él. Él no es como cualquiera de nosotros, que, cuando se interpone [su sombra] entre un enfermo y el sol, aquel no sentirá el calor por habernos interferido, y no por nuestra elección. A diferencia de Dios cuya perfección reside en emanar de Él todo. De ahí que no sea igual a Él, el que [entre nosotros] interfiere con su sombra, porque produce la sombra con su cuerpo, y con su alma la percibe y la consiente. Pero no sucede así en el *Primero* al ser Él quien produce, percibe y consiente Sus actos sin ninguna coacción<sup>442</sup>, y sabe que Su perfección consiste en que los otros emanan de Él<sup>443</sup>.

Si fuera posible, incluso, que el mismo cuerpo que produce la sombra fuese el mismo que la percibe y la consiente, no sería igual al *Primero* al ser Conocedor y Agente, y ser Su conocimiento el principio de Su acto. Y su propio conocimiento de que es *Principio* del todo es causa de la emanación del todo, por ser el orden existente posterior al orden

<sup>438</sup> يتحد Yyattahid. Cf. Sobre “Ittihâd” La conjunción o la unión del alma con el Intelecto Agente. *Vid. supra*, nota 185.

<sup>439</sup> صفات الفعل Sifât al-fi'l: فاعل و باريء jâliq, fâ'il wa bâri'. Compárese con los atributos de Su esencia: eterno, conocedor, volente. Cf. M.Asín, “De los atributos divinos” en Algazel: *El justo medio en la creencia*, pp. 137-200.

<sup>440</sup> الكل Al-kull

<sup>441</sup> طبع محض Tab` mahd

<sup>442</sup> غير كاره له Ghair kârih lahu

<sup>443</sup> ولا هو أيضا كالواحد متئا، إذا وقف بين مريض وبين الشمس، فاندفع حرّ الشمس عن المريض بسببه لا باختياره، وأنه عالم بأن كماله في أن يفيض عنه غيره - أي الظلّ - ، وإن كان الواقف أيضا مريدا لوقوع الظلّ فلا يشبهه أيضا، فإن المظلّ الفاعل للظلّ شخصه وجسمه، والعالم الراضي بوقوع الظلّ نفسه لا جسمه، وفي حقّ الأوّل ليس كذلك، فإنّ الفاعل منه هو العالم، وهو الراضي - أي أنه غير كاره له - . فإنه عالم بأن كماله في أن يفيض عنه غيره. Wa lâ huwa ka-l-wâhid minnâ, 'idhâ waqafa baina marîdin wa baina a-shams, fa-'indafa`a harru a-shams `ani al-marîd bi-sababihi lâ bi-'ijtiyyârihi, wa `annahu `âlim bi-'anna kamâlahu fi `an yyafida `anhu ghairuhu - `ayy a-zill- wa `in kâna al-wâqif `ayydan murîdan li-wuqû`i a-zill falâ yyushbihuhu `aizan, fa-'inna al-muzill al-fâ`l li-zill shajsuhu wa yismuhu, wa-l-`âlim a-râdî bi-wuqû`i a-zill nafsahu lâ yismahu, wa fi haqqi al-'awwal laisa kadhâlika, fa `inna al-fâ`il minhu huwa al-`âlim, wa huwa a-râdî - `ayy `annahu ghair kârih lahu- fa-'innahu `âlim bi-'anna kamâlahu fi `an yyafida `anhu ghairahu.

inteligible y depender de él. Así, pues, ni su cualidad como *Agente* es añadida a su atributo de Conocedor del todo, al ser Su conocimiento del todo la causa de que todo emana de Él, ni ser Conocedor del universo es añadido a Su conocimiento de Sí mismo, al no conocerse a Sí mismo el que no conoce que es *Principio* del todo. Ser *Agente* significa que se conoce a Sí mismo<sup>444</sup> por las *primeras intenciones*, y que conoce al Universo por las *segundas intenciones*.<sup>445</sup>

\* *Omnipotente*, que Él es *Agente*, en relación con lo que acabamos de establecer; es decir, de Su existencia emanan los decretos<sup>446</sup> para establecer el orden en el Universo, del modo más perfecto y bello posible.

\* *Volente*, que conoce todo lo que emana de Él y sin coacción. Sabe que Su perfección reside en que el todo emana de Él. En este sentido conviene decir que al ser *Complaciente*<sup>447</sup> es *Volente*, porque Su voluntad es Su misma potestad. Esta, Su mismo conocimiento, y éste, Su misma esencia, y todo depende de ella.<sup>448</sup>

Ahora bien, no adquiere Su conocimiento de las cosas, porque, sino, Él adquiriría alguna cualidad o perfección de los otros, y esto es imposible en el *Ser Necesario*. Nuestro conocimiento, por el contrario, es de dos clases: el conocimiento de una forma, como la forma del cielo, de la tierra; y, el conocimiento creativo<sup>449</sup> de algo y cuya forma desconocemos, pero que, al imaginarla primero en nuestra mente, después la creamos. La existencia de la forma es por tanto adquirida del conocimiento, y no al contrario. Mientras el conocimiento del *Primero* es como el segundo por ser la representación del orden en Sí<sup>450</sup> causa para que el orden emane de Su esencia<sup>451</sup>.

De hecho, si la representación de un simple trazo o una grafía cualquiera en nuestras mentes<sup>452</sup> fuese suficiente para crear la forma, nuestro conocimiento sería equivalente a nuestra voluntad y capacidad. Pero, dada nuestra incapacidad, no basta nuestra percepción<sup>453</sup> para crearla, sino que necesitamos otra voluntad procedente de una

<sup>444</sup> ذاته Dhâtuhu

<sup>445</sup> بالقصد الأول، بالقصد الثاني Bi-l-qasd al-awwal , Bi-l-qasd al-thânî.

<sup>446</sup> المقدورات Al-maqqûrât

<sup>447</sup> راضى Râdî. “RIDÂ” término místico. Cf, Encyclopédie de l’Islam, VIII, p. 526. Cf L.Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Cerf, Paris, 1999.

<sup>448</sup> عين الذات `Ain al-dhât

<sup>449</sup> علم اخترعناه `Ilm `ijtarâ`nâhu

<sup>450</sup> تمثل النظام في ذاته Tamathul al-nizâm fî dhâtihi: o configuración.

<sup>451</sup> عن ذاته `An dhâtihi

<sup>452</sup> نفوس Nufûs

<sup>453</sup> تصور Tasawwur. Cf. A.-M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sina*, Paris, 1938; y (Supplément) *Lexiques comparés d’Aristote et d’Ibn Sînâ*, Paris, 1939

facultad apetitiva, para que la fuerza motora active nuestros órganos<sup>454</sup>, como los músculos y los nervios, y que, al ponerse en movimiento, la mano pueda manejar la pluma y la tinta. Solo entonces se producirá la forma imaginada en nuestra mente. Su existencia en nuestra mente no se debe, por tanto, ni a nuestra capacidad ni voluntad, sino que nuestra fuerza procede del principio que pone al músculo en movimiento, y que a su vez es movido por esta forma<sup>455</sup>.

Pero ello no es así en *el Ser Necesario*, al no estar constituido por cuerpos en cuyas partes crece la fuerza. Por eso, Su poder, voluntad, conocimiento y esencia son lo mismo<sup>456</sup>.

\* *Vivo*, que Él posee un conocimiento del cual emana la existencia que se llama “Acto”. El Viviente es Agente percipiente<sup>457</sup>, porque Su esencia guarda relación con Sus actos- según hemos mencionado antes-; y no ocurre como en nuestra vida, cuya existencia se debe a dos potencias<sup>458</sup> distintas de las cuales surgen nuestra percepción y acto. Por eso Su vida es su misma Esencia.

\* *Generoso*, que de Él emana el todo sin finalidad alguna. *Generoso* significa también las dos acepciones siguientes:

1- Que el que reciba la dádiva obtenga un beneficio, porque regalar a quien no lo necesita, no significa generosidad;

2- Que el dadivoso actúe desinteresadamente; es decir, que su acción no sea por necesidad propia: no realizan un acto dadivoso quienes buscan la alabanza o el perdón, y desean ser recompensados.

La verdadera generosidad es propia de Dios, Altísimo y ¡alabado sea!, puesto que con Su generosidad no busca ni el perdón ni la alabanza. Ser “*Generoso*” define Su existencia en relación con Su acto, negando cualquier intención en Él, lo cual no implica multiplicidad en Su esencia.

\* *Pura Bondad*, significa que Su existencia está exenta de cualquier imperfección y posible privación<sup>459</sup>. La malicia, por ejemplo, no posee esencia, señala solo la privación e imperfección de una sustancia. De lo contrario, la existencia como tal será bondad y se referirá a la negación de cualquier imperfección o malicia. *Bondad* se dice del que es

<sup>454</sup> الأعضاء الآلية Al- a`dâ` al-`âliyya

<sup>455</sup> بل كانت القدرة فينا عن المبدأ المحرك للعضل، وهذه الصورة محرّكة لذلك المحرك للعضل Bal kânat al-qudra finâ `an al-mabda` al-muharrrik li-l-`adl, wa hadhihi al-sûra muharrika li-dhâlika al-muharrrik li-l-`adl.

<sup>456</sup> واحد Wâhid

<sup>457</sup> الفاعل الدراك Al-fa`âl al-darrâk

<sup>458</sup> قوتين Quwwatain: o facultades

<sup>459</sup> إمكان العدم Imkân al-`adam

Causa del orden de las cosas, y al ser *el Primero* principio del orden de todo es *Bondad*. Este nombre se le atribuye en relación a algo.

\* *Ser necesario*, indica que es un Ser incausado, y que nunca habrá una causa para su no existencia.

\* *Amante, Amado, Placer y Deleite*<sup>460</sup>, quiere decir que toda belleza, esplendor y perfección son amados y deseados por *el Ser perfecto*; que el placer consiste en la percepción de la perfección óptima,<sup>461</sup> que consiste en el conocimiento profundo de los objetos conocidos, y en la belleza de la imagen, la perfección del poder y la fuerza de los miembros; y, en suma, la percepción de toda perfección posible.

Si todo ello fuese posible imaginarlo en un solo hombre, amaría y gozaría de su perfección, y su placer disminuiría según su privación e imperfección. La alegría no se logra con lo efímero ni con lo que es susceptible de serlo.

El [*Ser*] *Primero* posee el esplendor y la belleza superiores, a la vez que la belleza producida y percibida por Él está exenta de cualquier imperfección o merma<sup>462</sup>. De ahí que Su perfección, Su amor y deseo estén por encima de otros, al igual que Su deleite de esa perfección.

Nuestra perfección, por el contrario, no se parece en absoluto a la divina, al merecer Ésta ser definida como *Placer, Gusto y Bondad*, aunque nosotros seamos incapaces de expresar estos términos<sup>463</sup> con palabras. Por ello no utilizamos la metáfora, como solemos hacer con *Volente, Libre y Agente*, convencidos de que Su voluntad, conocimiento y poder son distintos de los nuestros. Puede ser incluso posible que “*placer*” sea un término inapropiado, en cuyo caso convendría cambiarlo.

Nuestro propósito es [demostrar] que Su estado es más noble que el de los ángeles, que Él es más digno de ser alabado, y que el estado de los ángeles es más noble que el nuestro. Si el placer se limitara al deseo de comer y copular, el estado del asno y el del cerdo serían más nobles que el de los ángeles. El único placer del que gozan *los principios entre los ángeles inmatrimales* es su felicidad al ser privilegiados por una perfección y belleza indefectibles. Sin embargo la posición del [*Ser*] *Primero* está por

---

<sup>460</sup> عاشق و معشوق و لذيق و ملذ. Son términos claves de la doctrina sufí. Cf. A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, IV, “ISHK”, p. 124; II, “DHAWK”, p. 228 (F. Rahman).

<sup>461</sup> الكمال الملائم Al-kamâl al-mulâ'im.

<sup>462</sup> الزوال A-zawâl

<sup>463</sup> المعاني Al-ma`ânî

encima de la de los ángeles, que, al ser intelectos abstractos<sup>464</sup>, son *posibles en sí* y *necesarios por otro*.

La posibilidad de la privación es una especie de malicia e imperfección: no existe nada absolutamente exento de malicia, salvo *el [Ser] Primero*, que es *la Pura Bondad*; poseedor del *esplendor y la belleza* perfectos; es *Amado* tanto si lo aman o no los demás, y es *Inteligente e Inteligible* tanto si lo perciben o no los otros. Todos estos términos se refieren a Su esencia y a Su intelección, siendo la intelección de Su esencia esa misma esencia por ser Él *Intelecto Abstracto*. Todos significan lo mismo.

Este es nuestro método para explicar su doctrina [de los *filósofos*]. Pero, al ser estas cuestiones opinables, explicaremos cuales entre ellas son las correctas y cuales no lo son<sup>465</sup>. Volvamos pues a las cinco clases de multiplicidad que ellos niegan a fin de demostrar que son incapaces de probarlas. Expliquemos cada una por separado.

---

<sup>464</sup> عقول مجردة `Uqûl muyarrada: o separados, simples, inmatrimales

<sup>465</sup> وهذه الأمور منقسمة إلى ما يجوز إعتقاده، فنبين أنه لا يصح على أصلهم، و إلى ما لا يصح إعتقاده، فنبين فسادهم Wa hadhihi al-`umûr munqasima `ilâ mâ yyayûzu `i`itiqâduhu, fa-nubayyina `annahu lâ yyasihhu `alâ `aslihîm, wa `ilâ mâ lâ yyasihhu `i`itiqâduhu, fa nubayyina fasâdahu.



**AVERROES:**

*Tahâfut al-Tahâfut o La Incoherencia de la Incoherencia*

PRIMERA PARTE

CIENCIAS DIVINAS o METAFÍSICA (*AL-ʿILĀHIYYĀT*)

## Cuestión<sup>466</sup> Primera

**Dice** *Abû Hâmid* [Algacel] citando los argumentos<sup>467</sup> de los *filósofos* acerca de la eternidad del mundo:

“Nos referiremos tan solo a los argumentos que producen una gran impresión en el alma”. Y **añade**: “tres<sup>468</sup> son sus argumentos en este arte”:

**Argumento primero**: [*los filósofos*] afirman que es absolutamente imposible que un ser creado<sup>469</sup> proceda de un ser eterno. Así, por ejemplo, si suponemos que el Eterno existe y que el mundo no procedió de Él [antes], sino después, sería así por carecer [antes] de un determinante que hubiese dado la preferencia a la existencia del mundo sobre su no existencia<sup>470</sup>. La existencia del mundo fue una mera posibilidad.

Y si el mundo fue creado, se seguirá una de estas dos hipótesis: bien habrá aparecido de nuevo un determinnte<sup>471</sup> que habrá preferido la existencia del mundo sobre su no existencia, bien no. De ser así; esto es, que ningún determinante habría reaparecido, se derivará de ello que el mundo habrá permanecido como mera posibilidad tal como era antes. Pero, si se hubiese aparecido un nuevo determinante, se preguntará ¿por qué este ha preferido la existencia [del mundo] ahora y no antes? Las hipótesis que se formularán serán, bien que [la secuencia causal] es infinita, bien que acabe en un determinante que siempre<sup>472</sup> da preferencia a la existencia del mundo sobre su no existencia.

### Yo digo:

Al ser este razonamiento<sup>473</sup> en sumo grado dialéctico, no es demostrativo, por ser sus premisas comunes<sup>474</sup> - es decir, sus predicados<sup>475</sup> no son cualidades esenciales de sus

---

<sup>466</sup> المسألة Al- mas'ala. **Ing**: discussion / **It**: problema / **Cat**: qüestió.

<sup>467</sup> أدلة (دليل) Adil-la (singular: dalil): pruebas. **Ing**: proofs / **It**: prove / **Cat**: proves.

<sup>468</sup> Léase: CUATRO.

<sup>469</sup> حادث Hâdith. **Ing**: the temporal / **It**: il contingente / **Cat**: el contingent.

<sup>470</sup> مرجح Murayih. **Ing**: determinant, determining principle, or more literally “what causes to incline”/ **It**: causa determinante / **Cat**: precipitant. Cf. Se trata del tercer argumento de Proclo que refuta Juan Filopón en *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H.Raabe, Leipzig, 1899, pp.42-55; véase también H.A.Wolfson, *The Philosophy of kalam*, Harvard UP, Cambridge, 1979, “Argument for Creation from preponderation”, pp. 444-451 (*Op.cit.* Josep Puig Montada, nota 4, p. 54).

<sup>471</sup> يتجدد مرجح yyatayaddad murayih

<sup>472</sup> لم يزل Lam yyazal

<sup>473</sup> قول Qawl. **Ing**: argument / **It**: ragionamento / **Cat**: argument.

sujetos- y asemejarse a las equívocas<sup>476</sup>. Por el contrario, las premisas demostrativas<sup>477</sup> parten de cosas sustanciales, esenciales y análogas<sup>478</sup>. Y, esto, porque “posible” se dice equívocamente del “posible mayoritario”, del “posible minoritario” y del “posible por igual”<sup>479</sup>, con lo cual no necesitarán un determinante por igual<sup>480</sup>. Al ser posible suponer que “el posible mayoritario” es un determinante en sí; y no por otro externo, al contrario del “posible por igual”.

La posibilidad se dice también tanto de lo que está en el agente - es decir, la posibilidad del acto - como de lo que está en el paciente, que es la posibilidad de recibir la acción<sup>481</sup>. Y ninguno de los dos necesita el determinante por igual. Y, esto, porque, es notorio<sup>482</sup> que la posibilidad en el paciente necesita un determinante externo, al percibirse por el sentido en las cosas artificiales y en muchas de las naturales<sup>483</sup>; pese a no evidenciarse en estas la posibilidad por ser el principio de su cambio<sup>484</sup> intrínseco en ella<sup>485</sup>. Por eso se supone que en la mayor parte de las cosas naturales el motor es el móvil; pero, no es evidente en sí<sup>486</sup> que todo móvil tenga un motor ni que exista algo

<sup>474</sup> عامة `Amma

<sup>475</sup> محمولات Mahmûlât

<sup>476</sup> مشتركة Mushtaraka. Véase Aristóteles. *Tratados de Lógica (Órganon I): Tópicos*, Libro I:

Generalidades sobre los métodos de la dialéctica, pp. 89-121, traducción, introducción y notas de Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1982.

<sup>477</sup> مقدمات البراهين Muqaddimât al-barâhîn. Véase Aristóteles. *Tratado de Lógica (Órganon II): Analíticos Segundos*, Libro I “teoría de la demostración”, pp. 313- 392, traducción, introducción y notas de Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, S.A. Madrid, 1988.

<sup>478</sup> من الأمور الجوهرية الذاتية المناسبة Min al- umûr al-yawhariyya al-dhâtiyya al-munâsiba: es decir, unívocas y del mismo género. **Ing:** things proper to the same genus/ **It:** realtà sostanziali conformi [cioè univoche] / **Cat:** les coses substancials relacionades mutuamente.

<sup>479</sup> على التساوي Al-mumkin al-aktharî, al-aqallî, `alâ al-tasâwî. Se trata del posible que existe con mayor frecuencia, el posible que existe con menos frecuencia, y el posible que es susceptible de existir o no de modo igual. **Ing:** “the possible that happens more often than not”, “the possible that happens less often than not”, “the possible with equal chances of happening”/ **It:** “un possibile che accade frequentemente”, “un possibile che accade raramente”, “un possibile con oppotunità identiche di accadere”/ **Cat:** “el possible on el sí és més freqüent”, “on és menys freqüent”, “on és igual de freqüent que el no”.

<sup>480</sup> المرجح على التساوي Al-murayyih `ala a-tasâwî

<sup>481</sup> القبول Al-qubûl

<sup>482</sup> مشهور Mash-hûr

<sup>483</sup> الصناعية ... الطبيعية A-sinâ`iyya ... a-tabî`iyya

<sup>484</sup> تغير Taghayyur. **Ing:** change / **It:** cambiamento / **Cat:** canvi / **Fr:** changement. Las cuatro clases de cambio a través del movimiento: 1- según la sustancia (generación y corrupción وفساد وكون); 2- según la cantidad (aumento y merma و نقصان و نمو); 3- según la calidad (alteración إستحالة); y, 4- según el lugar (traslación نقلة), op, cit, Aubert Martin, Averroès. *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsîr mâ ba`da At-tabî`a)* Livre Lam-Lambda, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Les Belles Lettres, Paris (VI), 1984, nota 7, p 46.

<sup>485</sup> Phys, B I.192b 13 (op, cit, V.Den Bergh, nota p. 2.2)

<sup>486</sup> معروفًا بنفسه Ma`rûfan bi-nafsihi. **Ing:** self-evidente / **It:** auto- evidente / **Cat:** una cosa evidente per si mateixa.

que sea motor de sí mismo. - Todo esto requiere una explicación que los [filósofos] antiguos<sup>487</sup> han verificado -.

En cuanto a la posibilidad en el agente, se supone que no necesita un determinante externo para pasar al acto, porque el tránsito del agente de la no acción al acto no se le considera a menudo un cambio que requiere un agente que lo verifique<sup>488</sup> - como el geómetra pasa de ser lego a técnico en geometría<sup>489</sup> y el maestro de no enseñar a hacerlo-.

Se dice que el cambio necesita un agente que lo verifique, que puede estar en la sustancia, en la cualidad, en la cantidad o en el lugar<sup>490</sup>. Y del mismo modo, también, para muchos el eterno lo es por sí, o por otro<sup>491</sup>.

Para - los *karramîes*<sup>492</sup>- los cambios son posibles en el Eterno, como la voluntad creada en Él, mientras que para - los [filósofos] antiguos - es posible la generación y la corrupción en la materia primera<sup>493</sup> siendo eterna. Del mismo modo – ellos - en su mayoría, admiten los inteligibles en el intelecto que está en potencia siendo eterno<sup>494</sup>.

- Algunos [filósofos] antiguos no admiten [en el Eterno] cambio alguno -.

El agente puede actuar ya por voluntad ya por naturaleza. Con todo, la cualidad de su acto posible en ambos casos no será única<sup>495</sup>- me refiero a la necesidad del determinante- ¿Acaso los agentes se reducen a estos dos actos o la demostración indica otro, que no se asemeja ni al agente por naturaleza, ni al que lo verifica en el mundo visible por la voluntad?

Al ser cuestiones enormemente amplias, será necesario analizarlas por separado, así como también conocer la opinión de los [filósofos] antiguos al respecto. Si las consideráramos una sola cuestión - como hacen los *sofistas* - al ser uno de sus siete

<sup>487</sup> القدماء Al-qudamâ'. Se refiere a los pre-socráticos. Sobre este tema véase Aristóteles, *Física*, Libro VIII, Cap 4 (256 a 4), (op, cit. J. Puig Montada, nota 7, p. 55).

<sup>488</sup> مغير Mughayyir: o agente transformador **Ing**: a principie of change / **It**: un fattore che lo induca, un agente che lo provochi / **Cat**: un agent, un agent causant, un factor alterant.

<sup>489</sup> إنتقال المهندس من أن لا يهندس إلى أن يهندس Intiqâl al-muhandis min an lâ yyuhandiss ilâ an yyuhandiss.

<sup>490</sup> الجواهر، الكيف، الكم، الأين Al-yawhar, al-kaif, al-kamm, al-'ain. Cf. Aristóteles, *Physica*, Libro Epsilon (V), I, 225 a3 (op, cit, Massimo Campanini, nota 1, p 78).

<sup>491</sup> بذاته، بغيره Bi-dhâtihi, bi-ghairihi

<sup>492</sup> الكرامية Los *Karramîes*: escuela teológica cuyo fundador es Abû `Abdallâh Muhammad Ibn Karrâm (806- 869), un jurista hanafî oriundo de la provincia persa del Seyistân. Sostienen la creación en la Esencia ('*ihdâth fî dhât*) y la multiplicidad de los atributos divinos. Admiten cambios en la voluntad divina, y adoptan una postura literalista. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, "Karramiyya", IV, pp. 694-696 (C.E. Bosworthii).

<sup>493</sup> المائدة الأولى Al-mâdda al-'ûlâ.

<sup>494</sup> Véase Andrés Martínez Lorca, *Sobre El Intelecto*, Trotta, Madrid, 2004; y, también Salvador Gómez Nogales, *La Psicología de Averroes, Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. Cap VIII: Tratado sobre la potencia especulativa, Madrid, 1987, pp. 195-221.

<sup>495</sup> واحدا Wâhidan

tópicos o refutaciones sofísticas<sup>496</sup>, y erráramos en un solo principio, caeríamos en un equívoco mayor en nuestra investigación sobre los seres existentes<sup>497</sup>.

**Dice Abû Hâmid:**

Objetaremos de dos maneras:

- 1- **Decimos** ¿por qué [vosotros los *filósofos*] refutáis a quienes **dicen** que el mundo fue creado por una voluntad eterna, que decretó el momento de su existencia y el fin de la no existencia, y el origen de su comienzo?, y que no existió antes porque no fue deseado y por eso no fue creado, y que solo existió en el momento en que fue deseado por la voluntad eterna, y por eso fue creado. ¿Por qué creéis entonces que esto es imposible?

**Digo:**

Es un discurso sofístico. Y, esto, porque, al no poder afirmar [*Abû Hâmid*] la posibilidad del retraso<sup>498</sup> del efecto tras haber decidido el agente libre su creación, admite la posibilidad de la dilación del efecto respecto a la voluntad del agente. Pero, si el retraso del efecto en relación con la voluntad del agente es posible<sup>499</sup>, ello no lo es respecto del acto del agente, ni es concebible la dilación del acto después de haberlo decidido el agente volente. La duda en sí<sup>500</sup> persiste.

Debería haber explicado esta cuestión de dos modos, bien [diciendo] que el acto del agente no implica un cambio en Él, - y sería necesario un agente externo que lo verifique<sup>501</sup> -; bien que algunos cambios proceden del propio objeto mutable<sup>502</sup> sin necesidad de un agente que lo cambie, bien que los cambios son inherentes<sup>503</sup> en el

---

<sup>496</sup> مواضع السفسطائيين السبعة Mawâdî` a-safstâ`iyyîn a-sab`a. Alude a las “falacias” resumidas en *De Sophisticis Elenchis*, 4. 166 b 20-28. La séptima es “tomar diversas cuestiones (erôtêmata) como se fuera una” (op, cit, J.P.Montada, nota 13, p. 57) = *Fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Véase también Miguel Candel Sanmartín, *Tratados de Lógica (Órganon I)*: Tópicos, pp. 89- 306; Sobre las Refutaciones sofísticas, pp. 307-382. Son siete: 1- refutaciones basadas en el accidente, 2- refutaciones basadas en términos absolutos o relativos, 3- refutaciones que dependen de la “ignoratio elenchi”, 4 - refutaciones basadas en la petición de principio, 5- refutaciones basadas en una falsa consecución, 6- refutaciones basadas en falsas causas, 7- refutaciones basadas en la unificación de preguntas, *Ibidem*, pp. 364 -372.

<sup>497</sup> الموجودات Al-mawâyûdât. **Ing:** reality / **It:** esseri esistenti / **Cat:** éssers.

<sup>498</sup> تراخي Tarâjî: dilación.

<sup>499</sup> جائز Yâ`îz: lícito, admisible, permisible.

<sup>500</sup> بعينه Bi-`ainihi

<sup>501</sup> مغير من خارج Mughayyir min jâriy: o un agente transformador externo

<sup>502</sup> ذات المتغير Dhât al-mutaghayyir: o el propio objeto transformado

<sup>503</sup> يلحق Yyalhaqu

Eterno sin un agente que los verifique. Es decir, los adversarios fundamentan su opinión en dos cosas:

1- Que del acto del agente se sigue necesariamente el cambio y toda mutación tiene un agente que la verifique.

2- Que El eterno no está sujeto a ningún cambio. -Y todo esto es difícil de explicar-.

Los *ash`arîes*<sup>504</sup> deberán suponer un agente y un acto primeros, al no poder establecer que el estado del agente respecto al efecto creado en el momento del acto, sea en sí, el mismo que su estado en el momento de la no acción<sup>505</sup>. Es imprescindible entonces un estado variable<sup>506</sup> o una relación que no existió. Y ello es necesario en el agente o en el efecto, o bien en los dos. Si eso es así, el agente de ese estado variable – si le atribuimos a cada agente un estado variable-, bien será otro agente, que no será ni el *Primero*, ni podrá actuar por sí mismo, sino por otro; bien el agente de ese estado que es condición para su acto será él mismo, en cuyo caso el acto que se supone procede de él y es condición para [la existencia del] efecto no será primero, sino anterior a la creación del efecto.

Como puedes observar [lector] es una consecuencia necesaria<sup>507</sup>, a no ser que alguien admita que algunos estados creados<sup>508</sup> de los agentes no necesitan un creador, lo cual es inverosímil. Excepto para quienes opinan que existen cosas que se crean por sí mismas, que es el razonamiento de los primeros *filósofos* que negaron el agente<sup>509</sup>. Lo cual es evidentemente nulo en sí.

---

<sup>504</sup> الأشعرية أو الأشاعرة Los *ash`arîes* son llamados así por su fundador **Abû l-Hasan al-Ash`arî ( 873-935)** considerado uno de los pensadores más relevantes del Islam sunní. Su pensamiento representa una “vía media” entre el literalismo tradicionalista y el racionalismo teológico mu`tazilî. Entre sus principales tesis está el atomismo, la recreación divina de la realidad a cada instante, la dialéctica entre libertad y necesidad definitoria de la acción humana y el carácter a la vez creado e increado del Corán. Frente a los *mu`tazilîes*, aceptan que Dios tiene atributos distintos de su esencia, niegan la causalidad atribuida al hombre y creen que el musulmán pecador es creyente. El *ash`arismo* llegó a convertirse en la *doctrina communis* del Islam sunní, así por ejemplo, se convirtió en doctrina de Estado entre los selyuquíes en la época de Algacel. Cf. H. Corbin, *Historia de la Filosofía Islámica*, Madrid, Trotta, 1994: “Abû`L-Hasan Al-Ash`arî” y “El Asharismo”, pp. 111- 118. Cf. Muslim Sects and Divisions, 1984, “THE ASH`ARITES”, pp.78-88. Cf. Luciano Rubio, *El “Ocasionalismo” de los teólogos especulativos del Islam*. Ediciones escurialenses, El Escorial, 1987. Cf. *Encyclopédie de L`Islam*, I, “AL-ASH`ARÎ, ABÛ L-HASAN”, “ASH`ARIYYA” pp. 715- 718 (W. Montgomery Watt). Cf. D. Gimaret, *La Doctrine d`al-As`arî*, Cerf, Paris, 1990.

<sup>505</sup> عدم الفعل `Adam al-fi`l

<sup>506</sup> حال متجددة Hâl. **Ing:** new disposition / **It:** nuova disposizione / **Cat:** mode renovat.

<sup>507</sup> لازم Lâzim

<sup>508</sup> الأحوال الحادثة Al-ahwâl al-hâditha. **Ing:** new dispositions / **It:** disposizioni accidentali / **Cat:** nous modes.

<sup>509</sup> En referencia a los pre-socráticos. Cf. Aristóteles, *Metaph. A.3-5 (op, cit, J.P.Montada, nota 16, p.59).*

La objeción [de *Abû Hâmid*] es confusa<sup>510</sup>. Las expresiones “voluntad eterna” y “voluntad creada” son equívocas<sup>511</sup>; por no decir contrarias<sup>512</sup>, por ser la voluntad en el mundo visible<sup>513</sup> una facultad capaz de efectuar uno de los dos opuestos<sup>514</sup> por igual. Pero es inverosímil que pueda recibir dos objetos deseados por igual, al ser la voluntad el deseo del agente para actuar: cuando realiza su acto, su deseo cesa al lograr su objetivo. Este deseo y este acto tienen la misma relación con los dos opuestos. De este modo, cuando **se dice** que “existe un objeto deseado en el que uno de sus opuestos es eterno”, el significado de “voluntad” mudará de ser posible a necesario. En cambio, cuando **se dice** “voluntad eterna”, el término no variará al realizar lo deseado. Y, dado que esa voluntad no tiene un principio, no existirá un momento determinado ni definido para la realización del objeto deseado, salvo si **dijéramos** que la demostración indica la existencia de un agente con una potencia que no es ni “voluntad” ni “naturaleza”, y que la Ley revelada<sup>515</sup> la llama “voluntad”. De la misma manera el argumento apodíctico conduce a posiciones intermedias que, a primera vista<sup>516</sup> se supone, son opuestas; pero no lo son, como cuando **decimos** “un ser que no está ni dentro ni fuera del mundo”.

**Responde** *Abû Hâmid* en nombre de los filósofos:

**Si se dice** que esto es del todo imposible porque el ser creado es un efecto necesario<sup>517</sup>, de la misma manera que es imposible que un ser creado exista sin una causa necesaria<sup>518</sup>, y que un ser necesario cuyas condiciones, causas y principios hayan sido completados para actuar necesariamente, y sin haber ningún imprevisto, se retrase su efecto. Es imprescindible que el efecto necesario sea inmediato a su causa necesaria, en virtud del principio de que es imposible que haya un efecto necesario sin causa necesaria.

Antes de la existencia del mundo existían el agente que deseaba esa existencia<sup>519</sup> y la Voluntad. Y también la relación entre ésta y el objeto deseado [el mundo]<sup>520</sup> sin que

<sup>510</sup> إختلال Ijtilâl: o defecto, error

<sup>511</sup> بإشتراك الإسم Bi-’ishtirâki al-’ism.

<sup>512</sup> متضادة Mutadhâdda: **Ing:** contrary / **It:** contrarie / **Cat:** contràries

<sup>513</sup> الإرادة التي في الشاهد al-’irâda al-latî fî-l-shâhid. **Ing:** the empirical will / **It:** la volontà di cui abbiamo esperienza / **Cat:** la voluntat que hi ha en l’home.

<sup>514</sup> متقابلين Mutaqâbilain: **Ing:** contraries / **It:** contrarii / **Cat:** contraris

<sup>515</sup> شرع Shar`. **Ing:** Divine Law / **It:** Legge rivelata / **Cat:** llei religiosa

<sup>516</sup> باديء الرأي Bâdi’ al-ra’i

<sup>517</sup> موجب و مسبب Mûyab wa musabbab. **Ing:** is necessitated and has its cause / **It:** è necessitato ed ha una causa / **Cat:** és un efecte de necessitat i té una causa.

<sup>518</sup> مسبب و موجب Musabbib wa mûyib. **Ing:** a necessitating principle and a cause / **It:** una causa e un principio necessitante / **Cat:** un factor causant i de necessitat.

<sup>519</sup> المرید Al-murîd



apareciera de nuevo<sup>521</sup> ningún agente, ni voluntad, ni relación alguna. Pues todo ello implicaría un cambio. ¿Cómo apareció de nuevo el objeto deseado? y ¿qué impidió hacerlo antes? El hecho de que surgiera un nuevo estado no se distingue del estado anterior en ninguna cosa, ni condición, ni situación ni relación. Las cosas estaban en sí como estaban sin que existiera el objeto deseado [el mundo], y siendo las mismas, existió el mundo. - Esto es el colmo de lo absurdo-.

### Digo:

Eso es evidente, excepto para quienes niegan una de las premisas que antes hemos establecido. *Abû Hâmid*, al explicar esta cuestión, utilizó un ejemplo convencional<sup>522</sup> y confundió<sup>523</sup> la respuesta de los filósofos. Esta es su explicación:

Esta clase de imposibilidad no solo se reduce a la causa y el efecto que son esencialmente necesarios, sino que abarca el ámbito convencional y legal<sup>524</sup>. Así, por ejemplo, si el hombre repudiase<sup>525</sup> a su mujer y no se produjese inmediatamente la separación, no se concebiría que se produjera después; por considerarse su pronunciamiento, en términos legales y convencionales, una causa jurídicamente determinante<sup>526</sup>. El efecto no puede retrasarse, salvo si el divorcio queda en suspenso hasta el día siguiente o hasta que [el marido] vuelva a casa<sup>527</sup>; es decir, se añade a pronunciamiento algo previsto y que no existe en el momento presente, que es el día siguiente o la presencia [del marido] en casa. La realización del efecto necesario dependerá del cumplimiento de una de las dos condiciones. Sería inconcebible que [el marido] quisiera retrasar el efecto necesario después de su pronunciamiento, sin tener en cuenta ambas condiciones, siendo él el solicitante.

<sup>520</sup> المراد Al-murâd

<sup>521</sup> تجدد Tayaddada

<sup>522</sup> وضعي Wad`î

<sup>523</sup> شوّش shawwasha

<sup>524</sup> العرفي والوضعي Al-`urfî wa-l-wad`î. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, X, "Urf", pp. 957- 962 (F.H.Stewart); XI, "Wad` al-lugha", pp. 7-8 (B.G.Weiss).

<sup>525</sup> "الطلاق" El repudio en el Islam. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, X, "TALÂK", pp. 162- 166 (J.Schacht\*). Véase también J.P. Montada, nota 18, p. 61.

<sup>526</sup> علة للحكم بالوضع والإصلاح `Il-la li-l- hukm bi-l-wad`i wa-l-istilâh. **Ing:** the formula through convention and usage a cause of the judgement / **It:** l`emissione della voce e le parole proferite diventano solo convenzionalmente causa della prescrizione / **Cat:** la causa de la sentència, d`acord amb la convenció i l`ús lingüístic.

<sup>527</sup> دخول الدار Duǧûl al-dâr. **Ing:** on someone`s entering the house / **It:** qualcuno entra in casa / **Cat:** algú entra a la casa.

Cuando no podemos llevar a cabo algo que deseamos, como en el caso anterior, y no podemos entenderlo, ¿cómo lo comprenderemos en los actos contractuales esenciales, racionales y necesarias<sup>528</sup>?

En el ámbito de las costumbres<sup>529</sup>, no podemos retrasar la ejecución de nuestros propósitos<sup>530</sup> salvo si hay obstáculo; ni tampoco lo atrasamos, si existen la intención y la capacidad de poder realizarlo y no hay ningún impedimento. Solo es imaginable el retraso de nuestra decisión<sup>531</sup> al ser insuficiente para la realización de nuestra acción. La decisión de escribir, por ejemplo, no produce la escritura en tanto que no surja de nuevo un propósito; es decir, una nueva motivación o un nuevo impulso<sup>532</sup> que siente el individuo en el momento del acto<sup>533</sup>.

Si nosotros consideramos la voluntad eterna en el mismo nivel que nuestro propósito al actuar, no se concebirá ni el retraso del propósito<sup>534</sup>, salvo si existe un obstáculo; ni su adelanto. Es inimaginable que aplacemos para mañana lo que pretendemos hoy, salvo si decidamos hacerlo. Y si la voluntad eterna es equivalente a nuestra decisión, no será suficiente para la verificación de lo decidido<sup>535</sup>. Será necesario que surja [en el Creador] una nueva motivación con un propósito<sup>536</sup> en el momento de la creación [del mundo]. Y ello implicaría el cambio del Eterno. Permanece pues la misma pregunta respecto a la motivación, el propósito, la voluntad, o como quieras llamarlo, esto es, ¿por qué sucedió hora y no antes?, ¿será incausado o dependerá de otro *ad infinitum*?

<sup>528</sup> الإيجابيات، الذاتية، العقلية، الضرورية Al-`îyâbât al-dâtiyya, al-`aqliyya, al-daruriyya. **Ing:** causal relations / **It:** relazioni causali / **Cat:** les proposicions.

<sup>529</sup> العادات Al-`âdât. **Ing:** our conduct / **It:** ciò che abitudinariamente accade / **Cat:** als hàbits. Los juristas musulmanes distinguen entre tres clases de actos (ibâdât, mu`âmalât, `âdât عادات، معاملات، عادات): las obligaciones rituales, las relaciones sociales y las costumbres. Los dos primeros se rigen por la Ley revelada, mientras que las costumbres, por lo convencional. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, III, "Ibâdât", 668-669 (G.-H. Bousquet); VII, "Mu`âmalât", pp. 257- 258 (M.Bernand); I, "Ada", pp. 174-175 (G.-H. Bousquet).

<sup>530</sup> القصد Al-qasd. **Ing:** actual volition / **It:** l'obiettivo della nostra volontà, l'intenzione volontaria / **Cat:** intenció.

<sup>531</sup> العزم Al-`azm. **Ing:** decision / **It:** proponimento / **Cat:** decisió.

<sup>532</sup> إنبعاث متجدد Inbi`ât mutayaddid

<sup>533</sup> Se trata de la teoría *ash`arî* de "la adquisición" o "الكسب، الإكتساب al-kasb", según la cual todo depende de la voluntad divina, incluidas las acciones del hombre: Dios crea los actos y el hombre los *adquiere*; esto es, el hombre es capaz de realizarlos pero no de crearlos. Esta teoría pretendía oponerse a los partidarios de la "coacción" divina y a los seguidores de la absoluta libertad divina como los *mu`tazilîes*. Es una cuestión muy compleja, razón por la cual se la ha llamado "la más sutil de las sutilezas" = "في التقيق *fi-l- daqiq*". Cf. Luciano Rubio, *El Ocasionalismo de los teólogos especulativos del Islam*. Ediciones Escorialenses Real Monasterio de El Escorial, 1987. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, IV, "KASB", pp. 718- 722 (L.Gardet).

<sup>534</sup> المقصود Al-maqsd. **Ing:** object willed / **It:** oggetto voluto / **Cat:** l'objectiu.

<sup>535</sup> المعزوم عليه Al-ma`zûm alaihi. **Ing:** the thing decided upon / **It:** l'effetto che si è proposto / **Cat:** la cosa decidida.

<sup>536</sup> إنبعاث قصدي Inbi`ât qasdi

Resumiendo lo dicho, aunque existe la causa necesaria [el Creador] con todas las condiciones requeridas, y sin haber ningún imprevisto, se retrasó el efecto necesario [el mundo], cuyo principio se remontará a miles de años antes<sup>537</sup>. Después el mundo apareció súbitamente sin producirse una nueva situación o condición. Y esto es en sí un absurdo.

### Digo:

Con este ejemplo convencional del divorcio [Abû Hâmid] aparenta confirmar<sup>538</sup> el argumento de los *filósofos*. Mas sucede lo contrario por restarle solidez. Los *ahs`arîes* tendrían que **decir** que, al igual que el divorcio se pospuso al pronunciamiento hasta surgir la condición para llevarlo a cabo como la llegada a casa [del marido], así también la creación del mundo por parte del Creador ¡alabado sea! se retrasó hasta surgir la condición para su realización; esto es, el momento en el que se determinó su existencia.

Con todo, los casos convencionales no son análogos a los inteligibles<sup>539</sup>. Los literalistas; *Zahirîes*<sup>540</sup> fueron quienes compararon lo convencional con lo inteligible **diciendo** que el divorcio no resultará válido ni efectivo cuando la condición es posterior al pronunciamiento del repudiante<sup>541</sup>, más bien acontecerá sin tener relación alguna con el acto del repudiante. No existe entonces relación entre el concepto [de divorcio] que es inteligible y el sujeto al que se refiere convencionalmente<sup>542</sup>.

<sup>537</sup> ومع ذلك تأخر الموجب، ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم إلى أولها، بل آلاف سنين لا تنقص شيئا منها. Wa ma`a dhâlika taajara al-mûyab, wa lam yyûyad fî mudda lâ yyartaqî al-wahm ilâ awwalihâ, bal `âlâf sinîn lâ tanqusu shai`an minhâ.

<sup>538</sup> أوهم أنه يؤكد به حجة الفلاسفة. Awhama annahu yyu`akkidu bi-hi huy-yat al-falâsifa.

<sup>539</sup> العقلیات، الوضعیات، Al-wad`iyyât, al-`aqliyyât

<sup>540</sup> أهل الظاهر Ahl al-Zâhir, literalistas: escuela jurídico-teológica cuyo fundador es Dawûd Ibn `Ali al-Tsfahânî (m. 270/ 884). Su mayor exponente es Ibn Hazm de Córdoba (m. 456/ 1064). Llevaron a cabo una interpretación literal del Corán, sobre todo en el ámbito jurídico, refutan el uso de la analogía (al-qiyâs) que es habitual en el derecho islámico. Fue considerada oficial durante el reinado del califa almohade Ya`qûb al-Mansûr (1184 -1199) coincidiendo con la última etapa de la vida de Averroes, si bien él pertenece a la escuela malikî (Op, cit, J.P. Montada, nota 19, p 63). Véase también *Encyclopédie de L'Islam*, XI, "Zâhir" (pl. zawâhir), p 421 (Wael Hallaq); "Al- Zâhir wa l-Bâtin", pp. 422- 423 (I.Poonawala). Cf. Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*. Paris: Librairie Philosophique. J. Vrin, 1981; cf. M.Asín Palacios, *Abenâzâm de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, 5 vols, Madrid, 1927-1932.

<sup>541</sup> تطليق المطلق Tatliq al-mutalliq

<sup>542</sup> لا نسبة للمعقول من المطبوع، في ذلك المفهوم، إلى الموضوع المصطلح عليه. Lâ nisba li-l-ma`qûl min al-matbû`, fî dhâlika al-mafhûm, ilâ al-mawdû` al-mustalah `alaihi.

**Responde** *Abû Hâmid* en nombre de los *ash`arîes*:

**Se responderá diciendo:** [vosotros los *filósofos*] ¿conocéis acaso la imposibilidad de una voluntad eterna que guada relación con una creación<sup>543</sup> por necesidad racional o por especulación<sup>544</sup>? Y de acuerdo con vuestro lenguaje técnico de la lógica<sup>545</sup> ¿conocéis la relación entre ambos términos [“la voluntad eterna” y “la creación”] por un término medio<sup>546</sup> o no?

**Si decís** que lo sabéis por un término medio, o sea, por especulación, tendréis que demostrarlo. Y **si afirmáis** que lo conocéis por necesidad, ¿cómo es que vuestros adversarios no lo aceptan? Siendo un grupo mayoritario los partidarios<sup>547</sup> de la doctrina, según la cual, el mundo fue creado por una voluntad eterna. Si lo supieran, no se obstinarían en contradecir la razón. Deberéis pues demostrar con argumentos<sup>548</sup> que, conforme a la lógica, esto es imposible.

En todo lo que habéis dicho únicamente se trata de excluir esa posibilidad<sup>549</sup> y asimilar [la voluntad y decisión de Dios] con la nuestra, y ello es falso<sup>550</sup>, porque la voluntad eterna no es equiparable con la nuestra. Por consiguiente, cualquier exclusión simple sin demostración será insuficiente.

**Digo:**

Este razonamiento es poco convincente; es decir, dicho de forma resumida significa que, si alguien alegara que es imposible que existiendo un agente con todas sus condiciones, su efecto se retrase afirmando que lo sabe por analogía<sup>551</sup> o por intuición apriorística<sup>552</sup>. Si es lo primero, tendrá que demostrarlo, lo cual es imposible. Y, si dice que es lo segundo, deberá ser reconocido por todos, incluso por sus adversarios. Pero

---

<sup>543</sup> إحداث Ihdât

<sup>544</sup> بضرورة العقل و نظره Bi darûrat al-`aql aw nazarihir. **Ing:** through the necessity of intuitive thought or through a logical deduction / **It:** per via d'intelletto, per necessita [di ragionamento] o speculazione / **Cat:** per la necessitat [lògica] de l'enteniment o per la de la intuición. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, II, “DARÛRA”, pp. 168- 169 (Y.Linant de Bellefonds); VII, “NAZAR”, pp. 1052- 1054 (Tj. De Boer- [H.Daiber]).

<sup>545</sup> على لغتكم في المنطق `Alâ lughatikum fî-l-mantiq: terminología, tecnicismos.

<sup>546</sup> حدّ أوسط Hadd awsat.

<sup>547</sup> الفرقة Al-firqa.

<sup>548</sup> إقامة البرهان Iqâmat al-burhân.

<sup>549</sup> الإستبعاد Al-`istib`âd . **Ing:** a presumption of impossibility / **It:** presumibilità, presunzione / **Cat:** suposició.

<sup>550</sup> فاسد Fâsid. **Ing:** is false / **It:** è insostenibile / **Cat:** és equivocada.

<sup>551</sup> قياس Qiyyâs: silogismo. **Ing:** syllogism / **It:** sillogismo / **Cat:** sil.logisme.

<sup>552</sup> المعارف الأولية Al-ma`ârif al-awwaliyya. **Ing:** first principles / **It:** nozioni originarie / **Cat:** primers principis.

ello no es cierto<sup>553</sup> por no ser condición de lo evidente por sí<sup>554</sup> ser reconocido por todos por el mero hecho de serlo, ni que lo común sea evidente por sí.

**Responde** [*Abû Hâmid*] en nombre de los *ash`arêes*:

**Si se dice:** nosotros [los *filósofos*] sabemos por necesidad racional que es inconcebible imaginar una causa necesaria sin un efecto necesario teniendo ésta todas las condiciones necesarias para efectuar su acción, quienes lo admitiesen, estarían contradiciendo la evidencia racional.

**Responderemos** [los *ash`arêes*] ¿qué diferencia existe entre vosotros y entre vuestros adversarios? cuando éstos alegan que saben necesariamente que es absurda la afirmación, según la cual, el Ser Único [Dios]<sup>555</sup> conoce todos los seres sin que ello suponga una multiplicidad en Su esencia, ni que Su conocimiento esté añadido a Su esencia, ni haya sido incrementado por la multiplicidad de lo conocido<sup>556</sup>.

Esta es vuestra doctrina respecto a Dios<sup>557</sup>, Altísimo, y que a nuestro juicio, y en virtud de nuestras ciencias<sup>558</sup>, es el colmo de lo absurdo.

Vosotros [los *filósofos*] **decís** que el conocimiento eterno no es equiparable con el nuestro<sup>559</sup>. Algunos de vosotros al darse cuenta de que esto es un absurdo, **dicen:** Dios, Altísimo, sólo se conoce a Sí mismo. Él es el que entiende, el Intelecto y el Inteligible<sup>560</sup>. Y el todo es uno. Si alguien **afirmara** que la unión<sup>561</sup> del intelecto, el inteligente y el inteligible es necesariamente imposible, porque suponer que el Artífice del mundo no conoce Su creación<sup>562</sup> es un absurdo. Cuando el Eterno sólo se conoce a

<sup>553</sup> صحيح Sahîh: o correcto, válido.

<sup>554</sup> معروف بنفسه Ma`rûf bi-nafsihi. **Ing:** objective truth / **It:** noto di per se stesso / **Cat:** una veritat coneguda per si mateixa. *Vid supra* la traducción de la misma expresión, nota 25.

<sup>555</sup> ذات واحدة Dhât wâhida. **Ing:** single being / **It:** un'unica essenza / **Cat:** una sola entitat.

<sup>556</sup> Se refiere a la doctrina neoplatónica del conocimiento que tiene Dios de los demás seres sin implicar ello multiplicidad alguna en Él. Véase J.P.Montada, nota 21, p. 65.

<sup>557</sup> في حق الله. Literalmente: en la Realidad de Dios.

<sup>558</sup> Se refiere a las ciencias islámicas: Derecho islámico o Fiqh, Gramática, Teología o Kalâm, Poesía y Métrica, Ciencias de las tradiciones canónicas, etc. Compárese con las ciencias de los griegos o las demás naciones no árabes: Filosofía, Lógica o Mantîq, Medicina, Aritmética, Geometría, Astronomía, Música, Alquimia. Cf. G.Van Vloten. *Liber Mafâtîh al- olûm. Vocabula technica scientiarum* of Al-Khowarezmi, E.J.Brill, 1968.

<sup>559</sup> العلم القديم...الحادث Al-`ilm al- qadîm... al-hâdit

<sup>560</sup> المعقول، العقل، العاقل Al-`âqil, al-`aql, al- ma`qûl. **Ing:** the knower, the knowledge, the known / **It:** l'intelligente, ciò che intellige, ciò che è intelletto/ **Cat:** l'agent, l'acte i l'objecte de l'entendre.

<sup>561</sup> إتحاد Ittihâd: la unión o la conjunción con el Inelecto Agente. **Ing:** unity / **It:** unificazione / **Cat:** unió. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, IV, "ITTIHÂD", p 295 (Nicholson-[G.C.Anawati]); A.M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ*, Paris, 1938; Avempace "Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre", traducción de M.Asín Palacios, en *Al-Andalus*, VII (1942), pp.1-47.

<sup>562</sup> صانع - صنعته Sâni`- sun`ahu. **Ing:** Creator- His work / **It:** Creatore- sua creazione / **Cat:** l'artífex- la seva obra.

Sí mismo – Dios está infinitamente por encima de vuestras afirmaciones y las de todos los equivocados<sup>563</sup> -, no podrá conocer en modo alguno Su creación.

### Yo digo:

En resumen, ellos [los *ash`arîes*] no efectúan su alegación al azar y sin un método analógico lo contrario de lo que demostraron al principio; o sea, que es imposible la dilación del causado respecto a Su acto. Sino que lo sostienen por el argumento apodíctico que les hace suponer la *creación del mundo*. De la misma manera que los *filósofos* refutan la evidencia conocida<sup>564</sup> de la multiplicidad del conocimiento y el objeto conocido que se unen en el Creador ¡alabado sea!, basándose en el argumento apodíctico, que - según ellos- les hizo creer esto respecto al Eterno. Incluso algunos *filósofos* niegan la evidencia [racional] de que el Artífice conozca necesariamente Su creación, cuando **afirman** que Dios ¡alabado sea! sólo se conoce a Sí mismo.

Es un razonamiento en el que una falsedad es sustituida por otra<sup>565</sup>. Y esto, porque, no existe ningún argumento apodíctico que demuestre lo contrario de lo que es conocido con certeza<sup>566</sup> y común a todos los seres. Todo lo que es refutado por argumento apodíctico se supone que es cierto, aunque realmente no lo sea en sentido propio. Por eso, si es de suyo evidente y cierto que la multiplicidad del conocimiento es por la multiplicidad de lo conocido en el mundo visible e invisible<sup>567</sup>, nosotros **aseveramos** que los *filósofos* carecen de un argumento apodíctico sobre la unión de ambos [el conocimiento y el objeto conocido] en el Creador ¡alabado sea!

Pero, si este razonamiento de que el conocimiento es múltiple por la multiplicación de lo conocido, es conjeturable<sup>568</sup>, los *filósofos* podrían demostrar su unión de forma apodíctica. Y, si es evidente en sí que el causado por el Agente no se retrasa de Su acto,

---

<sup>563</sup> الزائغين Al-zâ`ighîn: o los extraviados. **Ing:** heretics / **It:** i traviati dalla verità / **Cat:** els heretges.

<sup>564</sup> الضرورة المعروفة Al-darûra al-ma`rûfa.

<sup>565</sup> هذا القول هو من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد Hâdhâ al-qawl huwa min yins muqâbalat al-fâsid bi-l-fâsid.

**Ing:** This assertion belongs to the class of assertions whose contrary is equally false / **It:** Siffatta asserzione appartiene a un genere di affermazioni il cui contrario è altrettanto falso / **Cat:** Aquest argument és un de la classe dels que oposen una falsedat a una altra falsedat. Véase Miguel Candel Sanmartín, *Tratados de Lógica* (Órganon I), Tópicos, Libro II: lugares sobre los contrarios, lugares a partir de las formas de oposición, pp. 135- 139.

<sup>566</sup> يقين Yyaqîn

<sup>567</sup> الشاهد والغائب Al-shâhid wa-l-ghâ`ib. **Ing:** the visible and in the invisible world / **It:** tanto nell`ambito del visibile quanto dell`invisibile / **Cat:** en el cas del homes i de Déu (vid, J.P.Montada, nota 12, p56). Cf. Farid Jabre, *Essai sur le Lexique de Ghazali*, Liban, 1985; cf. *Encyclopédie de l`Islam*, II, “Al-Ghayb”, p. 1049 (D.B.Macdonald-[L.Gardet]).

<sup>568</sup> ظن Zann. **Ing:** a supposition / **It:** una supposizione / **Cat:** presumpció.

los *ash`arîes* lo rechazan alegando que lo pueden demostrar de manera apodíctica, -nosotros sabemos con firmeza que carecen de demostración-.

Si la discrepancia<sup>569</sup> se suscita en casos parecidos, se considerará la opinión de quienes por ser su mente extraordinaria y no ser sus opiniones subjetivas<sup>570</sup>, han examinado a fondo los indicios y las condiciones que distinguen entre “lo cierto” y entre “lo conjeturable”<sup>571</sup> en los libros de la Lógica. Así, por ejemplo, si dos personas discutiendo sobre algo, una afirma que es “poesía”, y otra que no lo es; sólo el sentido común<sup>572</sup> y la Métrica<sup>573</sup> permitirán distinguirlo. De este modo, a quien afirme lo primero, no le afectará la negación del otro, como que no perturbará que se le contradiga a quien percibe algo con certeza.

Estos razonamientos son por completo inconsistentes. Y [Abû Hâmid] no debería haberlos incluido en su libro<sup>574</sup>, si su propósito era convencer a los eruditos<sup>575</sup>.

Y, dado que las conclusiones<sup>576</sup> que aduce en esta cuestión son ajenas y extrañas, **dice** a continuación:

“Mas no especulemos sobre esta cuestión [la eternidad del mundo], y preguntemos ¿por qué [los *filósofos*] refutáis a vuestros adversarios cuando **afirman** que la eternidad del mundo es imposible?, porque ello implica que las revoluciones de las esferas<sup>577</sup> son infinitas e innumerables, a pesar de poseer algunas una sexta, una cuarta o una mitad de

<sup>569</sup> إختلاف *Ijtîlâf*. **Ing:** controversy / **It:** una controversia / **Cat:** contradicción.

<sup>570</sup> اعتباره بالفطر الفائقة، التي لم تتشأ على رأي و لاهوى *Ttibâruhu bi-l-fitar al-fâ`îqa; al-latî lam tansha``alâ ra`î wa lâ hawâ*. **Ing:** the sound understanding which does not base itself on prejudice and passion (Véase V. Den Bergh, vol.II, nota 8.3, p.7) / **It:** a partire da un`attitudine corretta che non si basi su pregiudizi e passioni (vid. M.Campanini, nota 1, p.87) / **Cat:** considerant-ho amb la recta raó, la qual no es recalza ni en el prejudici ni en la passió.

الفطرة الفائقة *Al-fitra al-fâ`îqa*: es *l`orthòs lógos* del que habla Aristóteles en *Ética (Nicom. VI.1 y Eudem, V.1)* y en *Magna Moralia* (I.34, 1196 b 10-339). Es la *ratio recta* una expresión empleada a menudo por los estoicos (op, cit, J.P.Montada, nota 26, p. 66).

<sup>571</sup> اليقين و المظنون *Al-yyaqîn, al-maznûn*. **Ing:** truth and mere opinión / **It:** la certezza dalla mera opinioni / **Cat:** la certesa i el probable. La certeza resulta de la demostración (véase *Analíticos Segundos*) y la probabilidad resulta de la dialéctica (véase *Tópicos*). Cf.M.Abdou, *Les bases de la Certitude chez Averroès*, Lille, 1973, p 453.

<sup>572</sup> الفطرة السليمة *Al-fitra a-`ssalîma*. **Ing:** the “sound understanding” / **It:** attitudine retta / **Cat:** la sana raó.

<sup>573</sup> علم العروض *`Ilm al-`arûd*: la ciencia de la prosodia.

<sup>574</sup> Es decir, “*Tahâfut al-falâsifa*”: La Incoherencia de los Filósofos.

<sup>575</sup> الخواص *Al-jawâss*: la élite de los sabios y los filósofos vs. “العامة، العوام” *al-`âmma, al-`awâmm*”: el común de la gente. **Ing:** the men to whom it is evidente / **It:** l`élite [dei sapienti] / **Cat:** els entesos.

<sup>576</sup> إلزامات *Ilzâmât*

<sup>577</sup> دورات للفلك *Dawrât lil-falak*.

las otras<sup>578</sup>” **Hasta** “Deberéis decir entonces que no es ni par ni impar.” Citaremos el texto íntegro más adelante.

**[Digo]:**

Es otro sofisma que, de forma resumida, quiere decir que del mismo modo que vosotros [los *filósofos*] sois incapaces de contradecir nuestra prueba, según la cual el mundo es creado, - si no fuese así las revoluciones no serían pares ni impares-, nosotros [los *mutakallimûn*] no podemos desmentir vuestro razonamiento de que si existe un agente que cumple con todas las condiciones para actuar, su efecto no se retrasa. La finalidad de este razonamiento es confirmar y establecer la duda<sup>579</sup>, que es el propósito de los sofistas.

¡Oh lector de este libro<sup>580</sup>! has escuchado los razonamientos que sobre esta prueba sostuvieron tanto los *filósofos* para demostrar que el mundo es eterno como los que alegaron en su contra los *ash`arîes*. Presta atención a estos, y también, a la objeción de los *filósofos* en su contra conforme lo narra este hombre [Abû Hâmîd]<sup>581</sup>.

**Dice Abû Hâmîd:**

**Y preguntemos** ¿por qué [los *filósofos*] refutáis a vuestros adversarios cuando **afirman** que la eternidad del mundo es imposible?, porque ello implica que las revoluciones de las esferas son infinitas e innumerables, a pesar de poseer algunas una sexta, una cuarta o una mitad de las otras. La esfera solar completa durante un año su revolución y la de Saturno en treinta al ser las revoluciones de Saturno un tercio de un décimo de las del

---

<sup>578</sup> Qidam al-`âlam muhâl li-`annahu yyu`addî `ilâ `ithbât dawarât li-l-falak lâ nihâyya li-`a`dâdihâ wa lâ hasra li-`âhâdihâ, ma`a `annahâ lahâ sudussan wa rubu`a wa nisfan.

**Ing:** the eternity of the world is impossible, for it implies an infinite number and an infinity of unities for the spherical revolutions, althoug they can be divided by six, by four, and by two./ **It:** l’eternita del mondo è impossibile, poiché implica un numero infinito e una infinita serie di rotazioni della sfera, sebbene ne possa avere sei, quattro o due/ **Cat:** l’eternitat del món és impossible, ja que aquesta condueix a establir un nombre infinit de les revolucions de les esferes i d’unitatats in comptables, encara que siguin divisibles per sis, per quatre o per la meitat. Véase también V. Den Bergh, Vol II, nota 9.1, p.7.

<sup>579</sup> إثبات الشك وتقريره Ithbât a-shakk wa taqrîrihi.

<sup>580</sup> Wa anta, yyâ hâdhâ a-nâzir fî hâdhâ al-kitâb.

<sup>581</sup> هذا الرجل Hadha a-rayul: es una expresión propia de Averroes para referirse a Algacel, la emplea a menudo en otros libros para referirse a Aristóteles, Alejandro de Afrodísia, Temistio, Avicena, etc. Su uso no es despectivo como se ha conjeturado. En una nota en su Índice gramatical (292-293), Bouyges dice lo siguiente: “L’appellation de هذا الرجل... ne marque pas forcément le mépris: une douzaine de personnes sont occasionnellement désignées par elle, et on la trouve dans des lignes élogieuses concernant Aristote 1497, 9 [le contraire a été écrit et répété jadis]” (Op, cit, Aubert Martin, Averroès. Grand commentaire de la Métaphysique d’Aristote (Tafsîr mâ ba`da At-tabî`a) Livre Lam-Lambda, nota 69, p. 42).



Sol, mientras que las de Júpiter son un tercio de un cuarto<sup>582</sup> al efectuar su revolución durante doce años. El número de revoluciones de Saturno y del Sol es infinito, a pesar de que las revoluciones de Júpiter son un tercio de un décimo<sup>583</sup> respecto a este. Y también es infinito el número de revoluciones de la esfera de las estrellas fijas que gira una vez cada treinta y seis mil años, al igual que lo es el movimiento de oriente a occidente del Sol al rededor de la Tierra cada día y noche<sup>584</sup>.

Si alguien **alegase** que se sabe por necesidad que esto es imposible, ¿por qué rechazáis su afirmación?<sup>585</sup>

### Digo:

En resumen, este razonamiento significa que, si se imaginan dos movimientos que giran entre dos extremos de un tiempo único, y después se imagina una parte de cada extremo delimitada, a su vez, por dos extremos de un solo tiempo, la proporción existente entre ambas partes será la misma que la existente entre las dos totalidades<sup>586</sup>. Así, por ejemplo, si la revolución de Saturno durante el período llamado “año” equivale a tres

<sup>582</sup> ثلث عشر Thuluth `ushur, نصف سدس Nisf sudus.

**Ing:** a thirtieth, a twelfth/ **It:** un trentesimo, un dodicesimo/ **Cat:** és 1/30, és 1/12. Se trata del sistema astronómico geocéntrico - que estaba en vigor hasta finales del S XVII- constituido por una serie de esferas homocéntricas en las cuales están fijados sus respectivos astros. Es el sistema diseñado por Eudoxo de Cnidos (408-355 a.C) y modificado por Calipo de Cízico y por Aristóteles. Véase P. Duhem: *Le Système du monde*, vol.I, París, 1913. Y también los siguientes artículos: Gauthier, L.: “Une réforme du Système astronomique de Ptolémée tentée par les philosophes arabe du XIIe.s”, *Journal Asiatique*, 14, 1909, pp.486-510; Carmody, F.J.: “The Planetary Theory of Ibn Rushd” *Osiris*, 10, 1952, pp. 556-586; Sabra, A.I.: “The Andalusian revolt against Ptolomaic astronomy. Averroes and al-Bitrûjî”, *Transformation and Tradition in the Sciences*, E. Mendelsohn, editor, Cambridge UP, 1984, pp. 133-153. (Op, cit, J.P.Montada, nota 30, p 69). Sobre los planetas Sol, Saturno y Júpiter, Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, IX, “SHAMS”, pp.300- 303 (B.Van Dalen); XI, “ZUHAL”, pp. 599- 601 (W.Hartner-[F.J.Ragep]); VII, “AL-MUSHTARÎ”, p 680 (W.Hartner).

<sup>583</sup> ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل، لا نهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلث عشره thumma kamâ `annahu lâ nihâyya li-`a adâd dawarât zuhal, lâ nihâyya li-`a dâd dawarât a-shams ma`a `annahu thuluth `ushurihi. **Ing:** But the number of revolutions of Saturn has the same infinity as the revolutions of the sun, although they are in a proportion of one to thirty/ **It:** Ora, il numero delle rotazioni di Saturno è altrettanto infinito del numero delle rotazioni del Sole, sebbene abbiano una proporzione di uno a trenta/ **Cat:** Arabé, la infinitud del nombre de les revolucions de Saturn és igual a la infinitud en el nombre de les revolucions del Sol, encara que es mantinguin en la proporció d'1 a 30.

<sup>584</sup> كما أنه لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واللييلة مرة kamâ `annahu lâ nihâyya li-l-haraka al-mashriqiyya al-latî li-shams fî al-yyawm wa A-laila marra.

**Ing:** is the same as the daily revolution which the sun performs in twenty-four hours / **It:** come infiniti sono i movimenti [da Ovest] a Est che il Sole compie unitariamente nell'arco di un giorno e una notte / **Cat:** és igual a la infinitud del moviment diürn, que fa el Sol en un dia i una nit.

<sup>585</sup> El argumento basado en la imposibilidad de un número infinito de revoluciones aparece por primera vez en Juan Filopón “el Gramático” يحيى النحوي. Es un argumento del *Kalam* bien conocido. *Ibn Hazm* (994-1063) lo cita en su libro sobre *Las sectas religiosas y filosóficas*, véase la traducción española de M.Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, vol. II, Madrid, 1927, R. 1984, pp. 102-105. Y también Wolfson, *Kalam*, pp. 410-433 (op, cit, J.P.Montada, nota 29, p 68).

<sup>586</sup> الجزء من الجزء ، الكل من الكل Al-yuz`min al-yuz`, al-kull min al-kull: o las partes, las totalidades.

décimas<sup>587</sup> de la revolución del Sol en ese tiempo, cuando se imagina que el conjunto<sup>588</sup> de las revoluciones del Sol en relación con el conjunto de las revoluciones de Saturno han transcurrido en un solo y mismo período, la proporción existente entre todas<sup>589</sup> las revoluciones del movimiento primero con respecto a las del segundo será la misma que la proporción existente entre las partes.

Pero cuando entre los dos movimientos en su totalidad<sup>590</sup> no existe una proporción por estar ambos en potencia - es decir no tienen principio ni fin-, y existe una proporción entre las partes al estar estas en acto, no se sigue necesariamente que la proporción entre las totalidades sea la misma entre las partes - como establecieron los *filósofos* (*qawm*)<sup>591</sup> en su prueba-; y no existir proporción alguna entre dos magnitudes o medidas<sup>592</sup>, que se suponen son infinitas. Los [*filósofos*] antiguos suponían que el conjunto del movimiento del Sol no tiene principio ni fin, al igual que el movimiento de Saturno por no haber entre ellos ninguna proporción, de lo contrario, se seguirá que los dos conjuntos son finitos, al igual que también las dos partes del conjunto. Y esto es en sí evidente.

Por lo tanto este razonamiento hace suponer que si la proporción entre las partes es la misma que la proporción entre “el máximo” y “el mínimo”<sup>593</sup>, se sigue necesariamente que la proporción de un conjunto respecto al del otro sea equivalente a la proporción existente entre “el máximo” y “el mínimo”. Esto será necesario si los dos conjuntos son finitos; pero, al no haber una finitud, no habrá ni “máximo” ni “mínimo”.

Cuando se supone, por el contrario, la existencia de una proporción - entre “el máximo” y “el mínimo” - de ello se sigue necesariamente otro absurdo; esto es, que un infinito es mayor que otro infinito. Y esto sólo será un absurdo si se considera que dos cosas infinitas existen en acto, porque tendrán una proporción, mientras que si se consideran en potencia, no la tienen. Esta es la respuesta a esta cuestión. Y no la repuesta que *Abû Hâmid* adujo en nombre de los *filósofos*.

Se resuelven de este modo todas las dudas mencionadas en este capítulo, siendo la más difícil de todas, la afirmación frecuente de que si los movimientos transcurridos en el

<sup>587</sup> ثلث عشر Thuluth `ushur: un tercio de un décimo. **Ing:** a thirtieth / **It:** un trentesimo / **Cat:** és 1/30.

<sup>588</sup> جملة yumla

<sup>589</sup> جميع yamî

<sup>590</sup> الحركتين الكليتين Al-harakatain al-kuliyaytain. **Ing:** two movements in their totality / **It:** due movimenti assunti nella loro totalità / **Cat:** els dos moviments complets.

<sup>591</sup> قوم Qawm: es una expresión propia de Averroes que suele utilizar para referirse a menudo a los filósofos, y a veces a los mutakallimûn. **Ing:** many / **It:** alcuni / **Cat:** alguns, la gent.

<sup>592</sup> عظيم أو قدرين Izamain aw qadrain. **Ing:** two magnitudes or quantities/ **It:** due grandezze o quantità/ **Cat:** dues magnituds o quantitats.

<sup>593</sup> أكثر، الأقل...كثرة، قلة Al-akthar, al-aqall....kathra, qilla. **Ing:** “more”, “less”/ **It:** il più, il meno / **Cat:** el més, el menys.

tiempo pasado fueron infinitos, no habrá ninguno en este momento concreto<sup>594</sup>, a no ser que previamente hubieran sucedido otros.<sup>595</sup>

Esto es cierto y los *filósofos* lo aceptan siempre y cuando se establezca que el movimiento anterior es condición para la existencia del posterior<sup>596</sup>. Y eso, porque, cuando se sigue necesariamente que existe uno de los dos, de ello se derivará que le preceden causas infinitas. Ningún *filósofo*<sup>597</sup>, sin embargo, admite la existencia de estas - a diferencia de los *materialistas*<sup>598</sup>, que sí lo sostienen -, porque de ello se sigue la existencia de un efecto sin causa y de un móvil sin motor. Pero dado que los *filósofos* (*qawm*) dedujeron por el argumento apodíctico la existencia de un *Primer Motor eterno*<sup>599</sup> sin comienzo ni fin, cuyo acto no se retrasa de su existencia, es imprescindible - para ellos - que su acto igual que su existencia no tenga un principio; porque, de lo contrario, ese acto sería posible y no necesario, y por lo tanto no sería *Principio Primero*<sup>600</sup>: los actos del agente cuya existencia no tiene principio, carecerán igual de principio.

Si eso es así, el primer acto no será condición para la existencia del segundo por no ser ninguno de ellos agente por esencia, y proceder uno a otro por accidente. De ahí que [los *filósofos*] admitan la existencia de lo infinito por accidente y no por esencia. Sino que esta clase de infinitud dependerá necesariamente de la existencia de un *Principio Primero* eterno.

Mas eso no sucede sólo en los movimientos sucesivos o continuos, sino también en aquellos de los que se supone que el movimiento anterior es causa del posterior - como el hombre engendra a otro-. Y esto, porque, el creador<sup>601</sup> de un hombre concreto<sup>602</sup>

<sup>594</sup> الزمان الحاضرالمشار إليه Al-zamân al-hâdir al-mushâr 'ilaihi

<sup>595</sup> Il-lâ wa qad 'inqadat qablahâ harakât lâ nihâyya lahâ. Cf. Juan Filopón, *Contra Proclum*, argument 1r., pp. 10-11; Cf. Abdurrahmân Badawî, "Les arguments de Proclus pour prouver l'éternité du monde: Premier Argument", *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1968, pp. 119-120. También Asín Palacios, *Abenházam*, vol. II, pp. 105-106 (*op. cit.*, J.P. Montada, nota 32, p. 71). *Vid.* edición árabe, nota 29, p. 126.

<sup>596</sup> متأخرة متقدمة Mutaqaddima, muta'ajjira

<sup>597</sup> الحكماء Al-hukamâ': sabios "sages et savants". Compárese con "Falâsifa". Cf. Encyclopédie de l'Islam, II, "Falâsifa", pp. 783- 785 (R.Arnaldez); "Falsafa", pp. 788- 793; III, "Hikma", pp. 389- 390 (A.M.Goichon).

<sup>598</sup> الذهرية Al-dahriyya: los materialistas. Sobre Dahr دهر "tiempo eterno" (Corán 76:1). Véase A.-M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938, pp 127-129. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, II, "DAHR", pp. 96-97 (W. Montgomery Watt), y sobre LA DOCTRINA MATERIALISTA "DAHRIYYA", pp. 97- 99 (I.Goldziher-[A.M.Goichon]). También, Cf. Jamâl ad-dîn Al-Afghânî, *Réfutation des matérialistes*. Traducción de A.-M.Goichon, Paris, 1942.

<sup>599</sup> مبدأ محركاً أزلياً Mabda' muharrikan azaliyyan. **Ing:** an eternal prime mover / **It:** un Primo Motore eterno / **Cat:** un principi motor etern.

<sup>600</sup> مبدأ أولاً Mabda'awwalan. **Ing:** a first principie/ **It:** il Primo Principio/ **Cat:** un principi primer.

<sup>601</sup> محدث Muhdith

[engendrado] por otro, es el *Primer Agente eterno* cuya existencia y creación<sup>603</sup> no tienen principio. Por lo tanto, la generación<sup>604</sup> de los hombres hasta el infinito es por accidente, en cambio la anterioridad y la posterioridad son por esencia. Y esto, porque, al igual que el *Agente* cuya existencia y actos – se realizan sin instrumento – no tienen principio, así tampoco lo tendrá el instrumento con que realiza esos actos a partir de los actos que lo utilizan.<sup>605</sup>

Dado que los *mutakallimûn* estiman que lo que es por accidente lo es por esencia, negaron su existencia<sup>606</sup>. Por eso es difícil aclarar su razonamiento por considerar que su prueba es apodíctica<sup>607</sup>.

El discurso de los *filósofos* respecto a esta cuestión es pues evidente. *Aristóteles*, el *Primer Maestro*, explicó que si el movimiento tuviese otro, no existiría; ni tampoco el elemento, si tuviese otro<sup>608</sup>. Este proceso infinito – según ellos – no tiene ni principio ni fin. Por eso no es correcto decir que ha terminado, ni que comienza a existir ni existió; porque, todo lo que termina, comienza; en cambio lo que no comienza, no tiene fin.

Esto es asimismo evidente por ser el principio y el fin relativos<sup>609</sup>. Por eso, es imprescindible que no establezcan un principio, quienes sostienen que las revoluciones de la esfera son infinitas en el futuro; porque lo que tiene principio, tendrá fin; y, lo que no tiene fin, no tendrá principio. Lo mismo ocurre con el primero y el último; quiero decir que lo que comienza acaba, y lo que no comienza, no finaliza; y lo que no termina, en realidad, ninguna de sus partes finaliza ni comienza, ni lo que ninguna de sus partes comienza, tiene fin.

Así, pues, cuando los *mutakallimûn* **preguntan** a los *filósofos* si han terminado los movimientos que preceden al movimiento presente. Les **responderán** negativamente, por suponer – ellos – que los movimientos que no comienzan, no tienen fin. No es cierta

<sup>602</sup> المشار إليه Al-mushâr ilaihi

<sup>603</sup> إحدائه إنسانا عن إنسان Thdâthuhu 'insânan `an 'insân.

<sup>604</sup> كون إنسان عن إنسان آخر Kawn 'insân `an 'insân `âjar.

<sup>605</sup> Se trata de la doctrina de Aristóteles sobre el Primer Motor inmóvil y el Primer Motor móvil (el segundo motor o la esfera celeste) (*op. cit.*, edición árabe, nota 30, p. 127). O lo que es lo mismo, la Causa Primera y las cuasas segundas. Sobre causalidad esencial y accidental, véase Aristóteles, *Metaph.* VI.3 1027 a 29 – b 16 (*op. cit.* J.P.Montada, nota 34, p.72).

<sup>606</sup> Es decir, negaron la existencia de las causas segundas.

**Ing:** they denied this eternal agent / **It:** negano l'esistenza di [un agente eterno] / **Cat:** van negar seva existència.

<sup>607</sup> دليل ضروري Dalîl darûrî. Del latín *apodictus*, este del griego *apodeiktikós*: absolutamente necesaria.

**Ing:** proof to be stringent / **It:** una prova stringente / **Cat:** que llur prova indicativa era [una demostració] necessària.

<sup>608</sup> أسطقس Ustuqus. Averroes utiliza a menudo la transcripción árabe equivalente al término griego *stoikheîon*. Es sinónimo de عنصر (عناصر) `Unsur (pl. `Anâsir). *Vid.* J.P.Montada, nota 35, p. 73.

<sup>609</sup> من المضاف Min al-mudâf. **Ing:** are correlatives/ **It:** sono termini correlativi/ **Cat:** pertanyen al relatiu.

por tanto la insinuación de los *mutakallimûn* de que los *filósofos* admiten movimientos finitos; porque – para ellos - sólo finaliza lo que comienza.

Te ha quedado claro [lector] que las pruebas que [*Abû Hâmid*] menciona en su libro en nombre de los *mutakallimûn* acerca de la *creación del mundo* no alcanzan ni el grado de la certeza ni el nivel de la demostración apodíctica, ni tampoco aquellas que aduce en nombre de los *filósofos*. Esta es la explicación que pretendemos dar en nuestro libro.

A quienes pregunten ¿cuál es el origen de Sus actos [de Dios]?, convendría responderles diciendo que el origen de Sus actos y el de Su existencia es el mismo: ninguno de los dos tiene principio.<sup>610</sup>

**Responde** *Abû Hâmid* en nombre de los *filósofos* para destruir el argumento, según el cual, algunos movimientos celestes son más rápidos que otros, **diciendo**:

**Si se responde** que el error reside en **decir** que “es un conjunto compuesto de unidades” por no existir<sup>611</sup> estas revoluciones ni en el pasado – que ha terminado- ni en el futuro – que aún no ha comenzado- ni tampoco en el presente aunque el “conjunto” indica seres presentes<sup>612</sup>. Y, para contradecir esta afirmación, **replica: responderemos** que el número es divisible en par e impar, pues es imposible que sea otra cosa, tanto si lo numerado existe o no. Cuando suponemos, por ejemplo, un número de caballos, crearemos tanto si existen como si no, que puede ser par o impar; y no modificaríamos nuestra opinión al respecto, si tras su existencia desapareciesen.- Aquí termina su afirmación -.

### **Digo:**

Este razonamiento - me refiero a que el entendimiento determina que [lo numerado] es par o impar, tanto si existe como si no- sólo es válido para lo que tiene principio y fin al

---

وأفضل ما يجاوب به من سأل عما دخل من أفعاله (الله) في الزمان الماضي أن يقال: دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده لأن كليهما لا مبدأ له Wa Afdal mâ yyuyâwabu bihi man sa'ala `ammâ dajla min af'âlihi (Allah) fî al-zamân al-mâdî an yyuqâl: dajala min af'âlihi mitla mâ dajala min wuyûdihî li- 'anna kilaihimâ lâ mabd'lahu.

**Ing:** The best answer one can give to him who asks where in the past is the starting-point of His acts, is: The starting-point of His acts is at the starting-point of His existence; for neither of them has a beginning / **It:** la migliore risposta che si possa offrire a colui che chiedesse in quale momento del passato si debba individuare il punto di partenza degli atti [di Dio], è dire che il punto di partenza degli atti coincide col punto di partenza della sua esistenza, poichè nessuno dei due ha un inizio / **Cat:** la millor resposta que es pot donar al que preguntí quan els Seus actes van a començar en el temps passat és dir que començar els Seus actes equival a començar la Seva existència, perquè cap dels dos no té principi.

<sup>611</sup> معدومة Ma'dûma.

<sup>612</sup> موجودة حاضرة Mawyûdât hâdira.

nivel mental o extramental<sup>613</sup>. En cuanto a lo que existe en potencia - es decir, que no tiene ni principio ni fin – no es correcto decir que es par o impar, ni tampoco que comience o finalice, ni que está en el pasado o en el futuro por no existir lo que está en potencia. - A esto se refieren *los filósofos* cuando sostienen que no existen las revoluciones en el pasado ni en el futuro -.

De ello se deriva que todo lo que se define como un conjunto definido<sup>614</sup> con principio y fin, bien es mental, bien extramental. Lo que en su conjunto existe en acto y está definido en el pasado tanto si es mental como extramental, será necesariamente par o impar. Mientras que lo que en su conjunto no está definido extramentalmente, solamente lo será en tanto está en la mente por no concebir ésta la existencia de lo infinito. Del mismo modo el conjunto será definido par o impar, pero si es extramental no será par ni impar. Asimismo, lo que existía en el pasado, del que se supone está en potencia y es extramental, o sea sin principio, no será par ni impar, excepto si se supone existe en acto, - quiero decir que tiene un principio y un fin -. Todos los movimientos que hubo ni tienen totalidad ni conjunto - me refiero a que solo tienen principio y fin en tanto que son mentales, como el tiempo y el movimiento circular cuyo significado requiere que sea par o impar en tanto que es solo mental-.

La causa de este error reside en imaginar en lo extramental lo que está en la mente con la misma cualidad. Pero, dado que la mente solo puede concebir todo lo que sucedió en el pasado como finito, se cree que será finito también en lo extramental. Y, dado que todo lo que acontecerá en el futuro es imaginado infinito y puede concebirse sus partes, una tras otra<sup>615</sup>, - *Platón*<sup>616</sup> y los *ash`arîes* estimaron que los movimientos circulares de la esfera en el futuro podrían ser infinitos-. Este juicio es imaginativo<sup>617</sup> y no demostrativo. Habría sido más coherente y correcto que quienes suponen - como hicieron muchos *mutakallimûn* - que el mundo tiene principio haber admitido que también tiene fin.

<sup>613</sup> خارج النفس أو في النفس Jâriy al-nafs aw fî al-nafs. **Ing:** inside or outside the soul / **It:** al di fuori dell'anima o all'interno dell'anima / **Cat:** bé fora de l'ànima, o bé en l'ànima.

<sup>614</sup> محدودة Mahdûda

<sup>615</sup> ولما كان ما يقع من ذلك في المستقبل، يعين، على ما لانهاية فيه، التصور - بأن يتصور جزءا بعد جزء- Wa lammâ kâna mâ yyaqa`u min dhâlika fî al-mustaqbal, yyu`înu, `alâ mâ lâ nihâyya fîhi, al-tasawwur – bi`an yyatasawwara yuz`an ba`da yuz`. **Ing:** And as the circular movements of the future are regarded by the imagination as infinite, for it represents them as a sequence of part after part/ **It:** E siccome ciò [che accade] nel futuro è considerato come infinito, poiché ci si immagina una serie di elementi in sequenza/ **Cat:** En canvi, tot el que té lloc en el futur es considera com a infinit en imaginar-nos una part darrera de l'altra.

<sup>616</sup> En *Timeo* 38 b (*op. cit.*, J.P.Montada, nota 37, p.76)

<sup>617</sup> حكم خيالي Hukm jayyâlî

Con respecto a la segunda **afirmación** de *Abû Hâmid*:

Igualmente **les diremos** [a los *filósofos*] que - según vuestro principio-, no es imposible que existan entes que son unidades infinitas e heterogéneas<sup>618</sup>, como las almas humanas que después de la muerte se separan de los cuerpos, y que su número ni es par ni impar ¿por qué negáis a quienes sostienen que ello es falso por necesidad [racional]? Del mismo modo que **afirmáis** que es falso por necesidad [racional] que la voluntad eterna guarda relación con la creación.

-Esta opinión sobre las almas acaso *Avicena* la haya adoptado de *Aristóteles*-.<sup>619</sup>

**[Yo digo]:**

Este razonamiento no es sólido. En resumen, [*Abû Hâmid*] quiere decir lo siguiente: no debéis [los *filósofos*] negar nuestro aserto de que “lo que es necesario para vosotros, [realmente] no lo es”; puesto que podéis suponer cosas posibles, aunque vuestros adversarios esgriman que son imposibles por la necesidad de la razón. Es decir, al igual que vosotros las consideraréis posibles y vuestros adversarios estiman lo contrario, así también cuando vosotros suponéis cosas necesarias, ellos afirmarán lo opuesto. [Los *filósofos*] no podréis pues discernir entre ninguna de las dos afirmaciones. - Ha quedado claro en la Lógica que semejante argumento es bien una refutación retórica y débil, bien un sofisma-.

A esto **se responderá** diciendo que lo que [los *filósofos*] consideramos evidente por necesidad lo es por sí mismo; en cambio, lo que [los *mutakallimûn*] **decís** que es necesariamente falso, no lo es. – la única manera para discernirlo es por el buen gusto<sup>620</sup>. Así, por ejemplo, si dos individuos entablan una discusión sobre qué es “poesía”, el de mayor sensibilidad<sup>621</sup> será el que responda correctamente -.

No consta que los *filósofos* (*qawm*) hayan supuesto en su doctrina un número múltiple de almas sin materia (*hylé*) por ser esta - según ellos - la causa de la multiplicidad

---

<sup>618</sup> موجدات حاضرة، هي أحاد متغايرة بالوصف و لانهاية لها Mawyûdât hâdira, hiyya ‘âhâd mutaghâyyira bi-l-wasf wa lâ nihâyya lahâ. **Ing:** be actual units, qualitatively differentiated, which are infinite in Number / **It:** che vi siano esistenti unitari, soggetti a mutamenti qualitativi, numericamente infiniti / **Cat:** que unes unitats infinites i de característiques canviants existeixin actualment.

<sup>619</sup> Cf., J.Bakos, *Psychologie d'Ibn Sînâ*, Praga, 1956, vol. II, p. 160 (*op. cit.*, J.P. Montada, nota 38, p.77).

<sup>620</sup> ذوق Zawq: o finura innata, tacto, intuición. **Ing:** immediate intuitive apprehension / **It:** una percezione immediata / **Cat:** la intuición. Es un término neoplatónico y místico. Cf. F.Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazâlî*, Beirut, 1985, pp. 100-102.

<sup>621</sup> (صاحب) ذوق الفطرة السليمة الفائقة (Sâhib) Zawq al-fitra al-salîma: o mayor perspicacia. **Ing:** the intuition of the sound understanding / **It:** una disposizione [a percepire] perfettamenteamente eccellente / **Cat:** la intuïció de la intel.ligència sana i desperta. Cf. *supra*, notas 1196, 1198.

numérica<sup>622</sup>; mientras que, dentro de esa multiplicidad, la causa de la unidad<sup>623</sup> es la forma. Pero que existan cosas múltiples en número, únicas en la forma, y sin materia, es imposible. Y esto, porque, los individuos no se distinguen entre sí por ninguna cualidad, sino por accidente. Podrían compartir la misma cualidad, mas solo se distinguen por la materia.

La imposibilidad de que exista algo infinito en acto sea o no cuerpo<sup>624</sup> es un principio conocido en la doctrina de los *filósofos* (*qawm*). No conocemos a ningún *filósofo* - excepto *Avicena*<sup>625</sup> - que haya distinguido entre lo que ocupa o no una posición<sup>626</sup>, además de no ser compatible con ninguno de sus principios. Es pues un delirio<sup>627</sup>. Los *filósofos* (*qawm*) niegan la existencia de lo infinito en acto, sea o no cuerpo; porque de ello se sigue necesariamente que lo infinito sea mayor que otro infinito. - Es posible que la pretensión de *Avicena* haya sido convencer al vulgo utilizando para ello los razonamientos esgrimidos habitualmente sobre el alma -. Pero es un discurso poco convincente. Si existen cosas infinitas en acto, la parte será igual a la totalidad - me refiero a cuando lo infinito se divide en dos partes -. Así, por ejemplo, si una línea o un número infinito en ambos extremos estuviesen en acto, y, al mismo tiempo, se subdividiese en dos, cada parte sería infinita en acto, lo mismo que su totalidad. De este modo, tanto la totalidad como la parte serían infinitas, pero es un absurdo. Esto solo será admisible cuando se supone que lo infinito existe en acto y no en potencia<sup>628</sup>.

**Dice Abû Hâmid:**

**Si se dice** que la opinión de *Platón*<sup>629</sup> de que “el alma es eterna y única, y sólo divisible en los cuerpos, y que cuando se separa vuelve a su origen y es una” es la correcta.

<sup>622</sup> Véase, M.Campanini, nota 1, p. 95.

<sup>623</sup> (بالإ- تفاق) (Bi-l-) 'Ittifâq: expresión equívoca que puede significar: fortuitamente, casualmente, por unanimidad y por convención. En este caso es sinónimo de “unidad”.

<sup>624</sup> سواء كان أجساماً أو غير أجسام Sawâ' kâna 'aysâman aw ghair aysâm. **Ing:** material and immaterial things / **It:** sia per le cose corporee sia pe quelle incorporee / **Cat:** tant si són cossos com si no ho són.

<sup>625</sup> Avicena influido por el neoplatonismo, habla de dos formas de multiplicidad: una basada en la esencia y la forma; y otra, en el recipiente y la materia. Si bien cree que la materia no es principio de multiplicidad por sí, sino por causa de los lugares y los tiempos propios de cada materia (*op. cit.*, J.P. Montada, nota 41, p. 78); y también Van Den Bergh, nota 14.6, p. 13.

<sup>626</sup> ماله وضع وماليس له وضع Mâ lahu wad` wa mâ laisa lahu wad`. **Ing:** the sitial and the non- spatial / **It:** ciò che ha una posizione e ciò che no la ha / **Cat:** que té posició i el que no en té.

<sup>627</sup> خرافة Jurâfa: o fábula.

<sup>628</sup> Aristóteles admite la existencia de lo infinito en potencia, pero no en acto. Véase *Física* III.5, 204 a 8 – 206 a 8 (*op. cit.*, J.P. Montada, nota 42, p.79).

<sup>629</sup> En el *Timeo* 41 d – 44 d (*op. cit.*, J.P. Montada, nota 43, p.79).



**Responderemos** diciendo que es tan abominable y vergonzosa<sup>630</sup>, que resulta contraria a la necesidad racional. Y **preguntaremos**: ¿el alma de *Zaid* y de *`Amru*<sup>631</sup> son idénticas o distintas? Si [**decís** que] son idénticas, es necesariamente falso al percibir cada uno su alma<sup>632</sup> y saber que es distinta a la del otro. Si ambos tuviesen la misma alma, sus conocimientos serían iguales: los conocimientos son atributos esenciales de las almas e inherentes en cada relación<sup>633</sup>. Y si **decís** que [el alma de *Zaid* y la de *`Amru*] son distintas y que sólo se dividen al unirse<sup>634</sup> a los cuerpos. **Responderemos** que por necesidad racional es imposible la división de un solo ente<sup>635</sup> que carece de volumen y cantidad<sup>636</sup>. ¿Cómo un solo ente puede convertirse en dos, e incluso en mil, y volver a ser uno?

Esto sólo es imaginable en aquello que posee un cierto volumen y cantidad, como cuando el agua del mar [que se convierte en vapor y luego en lluvia que] se bifurca en arroyos y ríos para luego volver hacia el mar. Pero, ¿cómo puede ser divisible lo que no tiene cantidad?

Nuestro propósito es demostrar que [los *filósofos*] son incapaces de refutar la tesis de sus adversarios, según la cual, la voluntad eterna guarda relación con la creación, salvo [si lo argumentan] por necesidad de la razón. Y que no divergen de quienes sostienen por necesidad racional teorías contrarias a las suyas. Y esto es irrefutable.

### Digo:

*Zaid* no es el mismo que *`Amru* en número. Sin embargo, ambos son únicos en la forma; es decir, el alma. Si el alma de *Zaid* no fuese la misma que la de *`Amru* en número, al igual que *Zaid* no lo es respecto a *`Amru*, serían dos. Pero una en la forma. Y cada alma entonces tendría otra. Por lo tanto, el alma de *Zaid* y la de *`Amru* serán únicas en la forma. La unidad en la forma es inherente a la multiplicidad numérica;- quiero decir, la disyunción<sup>637</sup> es por la materia-. Así, pues, si el alma no muere al perecer el

<sup>630</sup> أقبح وأشنع Aqbah wa ashna`

<sup>631</sup> زيد، عمرو Zaid, `Amru empleados como paradigmas de la sintaxis por los gramáticos árabes.

<sup>632</sup> يشعر بنفسه yyash`uru bi-nafsihi.

<sup>633</sup> صفات ذاتية للنفوس داخلية في كل إضافة Sifât dhâtiyya li-nufûs dâjila fî kul-li `idâfa.

<sup>634</sup> بالتعلق Bi-tta`alluq

<sup>635</sup> الواحد Al-wâhid. **Ing**: a unitey / **It**: una unità / **Cat**: la unitat.

<sup>636</sup> عظم وكمية `Izam wa kammiyya. **Ing**: volume and quantity / **It**: dimensione e quantità / **Cat**: una magnitud i una quantitat.

<sup>637</sup> القسمة Al-qisma: o la divisibilidad, la división.

cuerpo, o contiene algo con esta cualidad<sup>638</sup>, será necesariamente una en número cuando se separa del cuerpo – Prescindiremos en este libro de tratar esta cuestión -.

Con el fin de invalidar la doctrina de *Platón* emplea [*Abû Hâmid*] un sofisma, que de forma concisa, consiste en lo siguiente: el alma de *Zaid*, bien es la misma que la de *Amru*, bien es distinta. Y, si no es la misma, será otra. Y, al ser “Otro” un término equívoco igual que “ipseidad” por referirse ambos a muchas cosas<sup>639</sup>, el alma de *Zaid* y de *Amru* será, al mismo tiempo, una y múltiple. Es decir, una por la forma, y múltiple, por su sustrato<sup>640</sup>.

En cuanto a su **afirmación: “la división sólo es imaginable en aquello que posee una cierta cantidad”**, es falsa en parte. Es cierta en cuanto a lo que es divisible por esencia, y no por accidente - me refiero a lo que es divisible por esencia, como el cuerpo-; mientras que lo divisible por accidente, como la blancura en los cuerpos tiene distintas tonalidades, al igual que las formas de los cuerpos. Y el alma es divisible por accidente; es decir, cuando se divide su sustrato - como sucede a la luz, que se fracciona por la disyunción de los cuerpos luminosos o se une al unirse éstos -, así también le sucede al alma en relación con los cuerpos.

Es vergonzoso alegar tales sofismas cuando no es esta su doctrina [de *Abû Hâmid*]. Su intención fue adular a<sup>641</sup> sus contemporáneos, lo cual es incompatible con la conducta de quien pretende demostrar la verdad. - Acaso se le pueda disculpar teniendo en cuenta las circunstancias que le tocaron vivir y las críticas que suscitaron sus libros<sup>642</sup>-.  
Estos razonamientos por otra parte no son ciertos, **añade** [*Abû Hâmid*]:

Nuestro propósito es demostrar que [los *filósofos*] son incapaces de refutar la tesis de sus adversarios, según la cual, la voluntad eterna guarda relación con la creación, salvo

<sup>638</sup> أو كان فيها شيء بهذه الصفة Aw kâna fihâ shai' bi-hâdhihi al-sifa.

**Ing:** or if it possesses an immortal element/ **It:** e se possiede qualcosa dell'attributo [dell'immortalità] / **Cat:** o si hi ha en ella aquest atributo [de la immortalitat]. Averroes alude a la teoría de Aristóteles en torno al Intelecto Agente que puede ser “separado” de la materia; y por lo tanto, es eterno (*op. cit.*, edición árabe, nota 34, p.133).

<sup>639</sup> فإنّ الغير إسم مشترك، وكذلك الهو، يقال على عدّة ما يقال عليه الغير Fa-`inna al-ghair `ism mushtarak, wa kadhâlika al- huwa huwa, yuqâlu `alâ `iddat mâ yuqâlu `alaihi al-ghair.

**Ing:** But “different” is an equivocal term, and “identity” too is predicated of a Lumber of things which are also called “different”/ **It:** Ora, “diversità” è un termine equivoco, e talora l’ “identità” si predica di parecchie cose che si dicono “diversi”/ **Cat:** Cert, “altre” és un terme equivoc i també “idéntic”, i tots dos es prediquen d’un cert nombre de coses. Véase también *Encyclopédie de l’Islam*, III, “HUWA HUWA”, pp. 663-664 (L.Massignon); “HUWIYYA”, pp 665-666 (A.-M.Goichon); y, “Al-ghairiyya”: la otredad, el otro vs. “al-huwiyya”: la identidad. Cf. A.-M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sina*, Paris, 1938; y (Supplément) *Lexiques comparés d’Aristote et d’Ibn Sînâ*, Paris, 1939.

<sup>640</sup> الحامل لها Al-hâmil lahâ. Es decir, la materia o el cuerpo.

<sup>641</sup> مداهنة Mudâhana: o engatusar.

<sup>642</sup> Cf. edición árabe, nota 35, p.134.

[si lo argumentan] por necesidad de la razón. Y que no divergen de quienes sostienen por necesidad racional teorías contrarias a las suyas. Y esto es irrefutable.

### Digo:

No cabe discutir con quienes niegan lo que es por sí evidente, cuando no existe ningún argumento que lo desmienta; y, además, convienen en ello los adversarios por tratarse de un argumento que se fundamenta en axiomas conocidos. Quienes así procedan no son personas razonables<sup>643</sup> y deberán ser corregidos. Mientras que quienes sostienen por un error extrínseco<sup>644</sup> que lo evidente por sí no lo es, su remedio reside en resolver ese error. Mas es inútil objetar y corregir a quienes por su escasa perspicacia son incapaces de reconocer lo que es de suyo evidente, - sería como pretender que el ciego distinguiera los colores-.

*Abû Hâmid objeta* en nombre de los *filósofos* diciendo:

**Si se dice** que esta afirmación se vuelve en vuestra contra [los *ash`arîes*] cuando **afirmáis** que Dios, por Su omnipotencia, podría haber creado el mundo uno o dos años antes, sería como si hubiera permanecido un tiempo sin crear antes de generar el mundo. Y el período previo a la creación<sup>645</sup> ¿es finito o infinito?. **Si afirmáis** lo primero, la existencia del Creador habrá tenido un principio. Y **si decís** lo segundo, habrá pasado un período de infinitas posibilidades.

**Replicaremos:** - para nosotros [los *mutakallimûn*]- la duración y el tiempo en sí<sup>646</sup> son creados. - Daremos la verdadera respuesta al final del segundo argumento [que egrimen los *filósofos* a favor de la eternidad del mundo] -.

### Digo:

La mayoría de quienes afirman la creación del mundo, sostienen la creación simultánea del tiempo. Por ello, no es correcta la **afirmación** de [*Abû Hâmid*] de que el período de

---

<sup>643</sup> لكن من هذه صفته فهو خارج عن الإنسانية *lakin man hadhihi sifatuhu fa-huwa jâriy `ani al-`insâniyya*. Con “إنسانية” *insâniyya* = humanidad, Averroes se refiere al uso de la razón que caracteriza al ser humano para discernir lo cierto de lo falso. (*op. cit.*, edición árabe, nota 36, p. 135).

**Ing:** but such people stand outside the pale of humanity / **It:** Tali individui si pongono al di fuori del consorzio umano / **Cat:** però qui és així cau fora de la humanitat.

<sup>644</sup> شبهة دخلت عليه *Shubha dajalat `alaihi*. **Ing:** a difficulty which presents itself / **It:** qualche [inerente] ambiguità / **Cat:** una imprecisió.

<sup>645</sup> مدة الترك *Muddat al-tark*: o el período de la omisión, de la no creación. **Ing:** the duration of His inactivity / **It:** la durata dell'inattività divina / **Cat:** el període de la seva inactivitat.

<sup>646</sup> المدة والزمان *Al-mudda wa-l-zamân*. **Ing:** Duration and the time / **It:** la durata e il tempo / **Cat:** el període de temps i els temps. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, XI, “ZAMÂN”, pp. 470- 475 (D.Mallet).

la no creación, bien es finito, bien no lo es; porque lo que no tiene principio, no tiene ni término ni fin. Además, los adversarios no admiten la existencia de un período de no creación. Será necesario entonces **preguntarles** si es o no posible que el extremo primero - esto es, el comienzo de la creación del tiempo -, esté más alejado del momento actual. Si **responden** negativamente, estiman entonces que el Artífice no es capaz [de crear] más que una medida definida<sup>647</sup>, mas - para ellos- esto es absurdo. Y, si **responden** afirmativamente; esto es, que es posible que exista otro extremo que esté más alejado del extremo creado, se les preguntará si es posible que exista otro más lejano aún de ese segundo extremo. Si **su respuesta** es afirmativa - y debería ser así-, **se les dirá** que cabe la posibilidad entonces de crear medidas infinitas en el tiempo<sup>648</sup>, con lo cual estaréis obligados a reconocer - según vuestro argumento sobre las revoluciones [de las esferas] -, que su término es condición para la creación de la medida del tiempo actual<sup>649</sup>. Y, si **decís** que lo infinito no tiene fin, resultará que lo que exigís a vuestros adversarios en relación con las revoluciones, también os lo exigirán a vosotros en relación con las posibles medidas de los tiempos creados<sup>650</sup>.

**Si se objetara** diciendo que la diferencia entre los dos [casos] es que las posibilidades infinitas pertenecen a medidas [del tiempo]<sup>651</sup> que no existen en acto, mientras que las posibilidades de las revoluciones infinitas, sí lo están. **Responderé** diciendo que las posibilidades de las cosas son inherentes a ellas<sup>652</sup>, ya sean anteriores o simultáneas, y que, - según la opinión de los *filósofos (qawm)*-, son necesarias conforme al número de las cosas. Por lo tanto, si antes de la revolución actual es imposible la existencia de revoluciones infinitas [en acto], igualmente será imposible la existencia de posibles revoluciones infinitas. Con todo, alguien podría alegar que el tiempo - quiero decir el

<sup>647</sup> مقداراً محدوداً Miqdâran mahdûdan. **Ing:** a limited extension / **It:** un'estensione limitata / **Cat:** una distància definida.

<sup>648</sup> يمكن حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها 'Imkân hudûth maqâdîr min az-zamân lâ nihâyya lahâ.

**Ing:** a possible creation of an infinite Lumber of durations / **It:** sarà possibile la produzione di un numero infinito di istanti temporali / **Cat:** una possibilitat de creació temporal d'uns espais de temps infinits.

<sup>649</sup> شرطاً في حدوث المقدار الزمني الموجود منها Shartan fî hadûth al-miqdâr a-zamânî a-mawwûd minhâ.

**Ing:** that their termination is a condition for the real age which exists since them / **It:** il termine [del tempo] in quanto condizione della determinazione temporale della venuta in esistenza [del cosmo] / **Cat:** un final com a condició de la creació de l'espai de temps existent.

<sup>650</sup> إمكان مقادير الأزمنة الحادثة 'Imkân maqâdîr al-azmina al-hâditha.

**Ing:** the possibility of created durations / **It:** le possibilità di istanti temporali prodotti / **Cat:** la possibilitat d'uns espais de temps creats.

<sup>651</sup> مقادير Maqâdîr. **Ing:** extensions / **It:** istanti temporali / **Cat:** uns espais [de temps].

<sup>652</sup> من الأمور اللازمة للأشياء Mina al-'umûr al-lâzima li-l-'ashiâ': concomitantes. **Ing:** to their necessary accidents / **It:** loro proprietà necessarie / **Cat:** pertanyen a les propietats necessàries.

tiempo del mundo - tiene una medida definida<sup>653</sup>, con lo cual no será posible - como sostienen los *filósofos* (*qawm*) sobre la medida del mundo<sup>654</sup>- la existencia de otro tiempo mayor o menor.

Sus argumentos [de *Abû Hâmid*] pues no son demostrativos. - Habría sido más seguro para quienes sostienen que el mundo es creado suponer que el tiempo tiene una medida definida, y no que la posibilidad es anterior a lo posible; y, también, que la magnitud [del espacio]<sup>655</sup> es finita, empero ésta tiene una totalidad, y no así el tiempo -.

A continuación, **cita** *Abû Hâmid* la objeción de los *filósofos* en contra del argumento de sus adversarios [los *ash`arîes*], según el cual, la dilación del acto del Eterno respecto a Su [existencia] se sabe por evidencia racional<sup>656</sup>, **diciendo**:

“**Si se dice**: ¿por qué refutáis a quienes no sostienen por necesidad [racional, la eternidad del mundo] y lo demuestran de otro modo?” **Hasta** “Si no, no se distinguirá entre dos iguales.”<sup>657</sup>

### **Digo:**

Todo lo que cuenta en este capítulo referente a la alegación de los *filósofos*, que es imposible que un ser creado proceda de un agente eterno, puede resumirse en que es imposible la existencia de una voluntad [que distinga entre dos iguales]. Ellos [los *filósofos*] llegaron a esta objeción tras aceptar de sus adversarios [los *mutakallimûn*] que todos los opuestos son idénticos con relación a la Voluntad eterna, mientras existan en el tiempo, como la anterioridad y la posterioridad; y, en la cualidad contraria, como el blanco y el negro. De igual manera,- según ellos - tanto la no existencia como la existencia son idénticas en relación con la Voluntad eterna. Y, al aceptar esta premisa de sus adversarios, y pese a no haberla reconocido, les **dijeron**: es propio de la Voluntad [eterna] no preferir ninguno de los dos iguales, excepto por un principio

---

<sup>653</sup> إن الزمان محدود المقدار 'Inna a-zamân mahdûd al-miqdâr. **Ing**: the age of the world is a definite quantity / **It**: il tempo è una quantità definita / **Cat**: el temps és d'un espai delimitat.

<sup>654</sup> مقدار العالم Miqdâr al-`âlam. **Ing**: the size of the world / **It**: dimensione [spaziale] del mondo / **Cat**: la magnitud del món.

<sup>655</sup> العظم Al-`izam. **Ing**: the spatial extensión of the world / **It**: la grandezza [spaziale] del cosmo / **Cat**: la magnitud [del món].

<sup>656</sup> من المعارف الأولى Mina-l-ma`ârif al-`ûlâ: conocimiento evidente. **Ing**: is known by primitive intuition / **It**: riguardo alle conoscenze originarie / **Cat**: una de les veritats primeres.

<sup>657</sup> Véase el párrafo íntegro en Algacel, *La Incoherencia de Los Filósofos*, pp. 52-54.

particularizador<sup>658</sup>, y una causa existente en el primero, y no en el segundo. Si no, uno de los dos sucedería por casualidad.

Según este razonamiento, viene a ser como si los *filósofos* aceptasen que si el Eterno tuviera una voluntad, sería posible que procediera de Él un ser creado.

Mas, al ser incapaces de responder a esto, los *mutakallimûn* recurrieron a la siguiente **afirmación**: la Voluntad eterna es un atributo cuya función es distinguir entre dos iguales, sin existir un principio particularizador que prefiera a uno sobre otro - como es propio de la calidez calentar y de la ciencia abarcar lo conocido -. Sus adversarios, los *filósofos*, les **objetaron** diciendo que esto es absurdo e inverosímil por ser los dos iguales para el Volente; cuyo acto únicamente guarda relación con uno de los dos, en tanto que son desiguales, - me refiero a cuando uno de los dos posee una cualidad de la que el otro carece -. Pero, cuando son exactamente iguales, y no existe ningún principio particularizador, la Voluntad [eterna] guardará con ambos la misma relación siendo eso la causa del acto; de tal manera que la relación del acto con uno no será preferible a la del otro, ya dependa de actos contrarios simultáneos, ya de ninguno. Y ambas cosas son imposibles.

En cuanto al primer razonamiento viene a ser como si admitiesen [los *filósofos* a los *mutakallimûn*] que todas las cosas son iguales con relación al *Agente Primero*, pero exigiéndoles reconocer la existencia de un principio particularizador anterior a Él<sup>659</sup>, lo cual es un absurdo. Y al responderles [los *mutakallimûn*] “que la voluntad [eterna] es un atributo cuya función es distinguir entre dos iguales”, [los *filósofos*] les **objetaron** diciendo que eso es incomprensible e inconcebible en el concepto de “voluntad”. Es como si les echaran en cara el principio que [ellos mismos] antes habían admitido.

- Este es el resumen de este capítulo. En él [*Abû Hâmid*] ha trasladado la discusión sobre la cuestión principal [de si el mundo es creado o eterno] a la voluntad [eterna], lo cual es un acto sofístico<sup>660</sup> -.

**Responde** *Abû Hâmid* en nombre de los *mutakallimûn* para afirmar la existencia<sup>661</sup> de la voluntad [eterna]:

---

<sup>658</sup> مخصص Mujasss. **Ing**: a differentiating principle / **It**: un principio caracterizante / **Cat**: un particularizador. Sobre el tema de la particularización (الإختصاص Al-ijtisâs); véase V.Davidson, H.A.: “Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy”, *Philosophy East and West*, Hawai UP, 18, 1968, pp. 299-314. Wolfson, *Kalam*, pp. 434-443 (*op. cit.* J.P.Montada, nota 51, p. 86).

<sup>659</sup> مخصص أقدم منه Mujasss aqdam minhu.

<sup>660</sup> Aristóteles advierte sobre este procedimiento sofístico en *De soph. elench.*, 17.176 b 8-25. Consiste en pasar (*metaphérein*) de una cuestión a otra sin decirlo (*op. cit.* J.P. Montada, nota 53, p.88).

<sup>661</sup> إثبات Ithbât

**Objetamos** esto de dos maneras:

- 1- Cuando **decís** [Los *filósofos*] que esto<sup>662</sup> es inconcebible, ¿lo conocéis por necesidad [racional] o por especulación?, y no es demostrable por ninguna de las dos. Y por lo que se refiere a vuestra comparación entre [la voluntad eterna] y la nuestra, es ello tan falsa como cuando equiparéis el conocimiento de Dios, Altísimo, con el nuestro al ser – como hemos visto antes - distintos en múltiples aspectos. ¿Por qué descartáis cualquier diferencia en el caso de la voluntad?. Es lo mismo que quienes no entienden – al no percibirlo en nuestra realidad - la **afirmación** de que “existe un ser<sup>663</sup> fuera o dentro del mundo, que ni está unido ni separado de él”. **Se les objetará** diciendo que esto es el resultado de vuestra imaginación. La prueba racional, sin embargo, ha inducido a los inteligentes a darle veracidad. ¿Por qué refutáis a quienes **dicen** que la prueba racional ha demostrado que Dios, Altísimo, posee un atributo capaz de distinguir entre dos iguales? Y si el término “*voluntad*” no es apropiado para designarlo, démosle otra denominación, al no ser nuestro propósito entablar una discusión sobre las distintas denominaciones, si no que aquí nos atenemos a lo permitido por la Ley revelada. El término “voluntad” filológicamente designa una intención<sup>664</sup>, pero en la Realidad de Dios, Altísimo,<sup>665</sup> no existe intención alguna. - Nos referimos por tanto al significado [de “voluntad”] y no a la expresión en sí -.

En nuestra realidad [humana], sin embargo, no admitimos que ello sea inconcebible. Supongamos que una persona tiene a su alcance dos dátiles iguales, y al no poder ingerirlos simultáneamente, se verá obligada a elegir uno atendiendo a una cualidad particular que le permite distinguir entre dos iguales. Con todo, pueden no existir esas cualidades particulares<sup>666</sup> que habéis mencionado y que permiten la selección, como la excelencia, la proximidad, o la facilidad, en cuyo caso sólo quedará la posibilidad de escoger.

Vosotros estaréis ante dos opciones; esto es, bien afirmando que [esta persona] no concibe ambos dátiles iguales con el fin [de elegir uno de los dos], lo cual es un absurdo al ser posible; bien diréis que al imponerse la igualdad, la persona ávida de deseo,

---

<sup>662</sup> Es decir, es inconcebible que la voluntad eterna sea capaz de distinguir entre dos cosas iguales.

<sup>663</sup> ذات Dhât: una esencia.

<sup>664</sup> غرض Gharad: objetivo, finalidad. **Ing:** Desire / **It:** scopo / **Cat:** inclinació.

<sup>665</sup> في حق الله تعالى Fî haqqi Allâh Ta`âlâ.

<sup>666</sup> مخصصات Mujassisât. **Ing:** the distinguishing qualities / **It:** le proprietà caratterizzanti / **Cat:** tot el que particularitzava.

vacilará en su observación, y será incapaz de elegir uno de los dos por mera voluntad o elección sin una finalidad. Y esto también es absurdo y falso.

En consecuencia, cualquier observador que investiga en realidad un acto de selección, sea en el mundo visible u invisible,<sup>667</sup> deberá afirmar la existencia de un atributo capaz de distinguir entre dos iguales.

### **Digo:**

Esta objeción se resume en dos partes [contradictorias]:

**1-** [Abû Hâmid] admite que la voluntad en el mundo visible es la que no puede distinguir entre dos iguales como tal. Y la prueba racional demuestra necesariamente la existencia de un atributo con esta función en el *Agente Primero*. Creer que no es posible la existencia de un atributo con esta condición, es como suponer que no existe un ser ni dentro ni fuera del mundo. Con todo, la voluntad que se atribuye tanto al Creador ¡alabado sea! como al hombre es equívoca, como ocurre con “ciencia” y demás atributos cuya existencia en el Eterno no es la misma que en el ser creado. Sino que la llamamos “Voluntad” con el permiso de la Ley revelada.

Es evidente que esta objeción es en extremo dialéctica, porque [de ella se sigue necesariamente que] si el argumento apodíctico ha llevado a la confirmación de un atributo con tal condición - me refiero al atributo que particulariza uno de los dos iguales llevándolo a la existencia<sup>668</sup> - es por estimar iguales los objetos deseados. Pero [en realidad] no son iguales, sino opuestos. Todos los opuestos se refieren tanto a la existencia como a la no existencia, que son dos extremos opuestos, siendo la oposición el contrario de la similitud. Por lo tanto, es falsa su hipótesis [*de los mutakallimûn*] de que las cosas que guardan relación con la voluntad son iguales. - Trataremos de ello más adelante -.

**Si responden:** “nosotros afirmamos que son iguales en relación con el Volente *Primero* por estar por encima de las intenciones<sup>669</sup>, que son las que particularizan de hecho uno de los dos iguales”. **Replicaremos:** las intenciones que perfeccionan la

---

<sup>667</sup> Es decir, la realidad humana o divina. Véase N. Rescher: “Choice Without Preference: A Study of the History and Logic of the Problem of Buridan’s Ass”, *Kant Studien* 51, 1959-60, pp.142-175 (*op. cit.*, nota 54, p. 90). El Asno de Buridán hace referencia a un antiguo argumento de reducción al absurdo empleado contra Jean Buridan, filósofo francés (1300 – 1358) defensor del libre albedrío. Se compara con este asno – que al no saber elegir entre dos montones de heno, termina muriendo de inanición o de sed - a quien experimenta muchas dudas cuando tiene que escoger entre dos cosas sumido en un eterno inmovilismo.

<sup>668</sup> تخصيص بالإيجاد Tujassiss bi-l-îyâd

<sup>669</sup> متقدس عن الأغراض Mutaqaddis `ani-l-`aghrâd. Cf. *Encyclopédie de l’Islam*, IV, “KADÂSA”, pp 388-389 (J.Chelhod). Compárese con “TASHBÎH wa TANZÎH”, X, pp. 367-369 (J.Van Ess).



esencia del volente - como las nuestras, que dependen de nuestro deseo -, son imposibles en Dios ¡alabado sea!, por ser propio de la voluntad el deseo de la perfección debido a la imperfección en la esencia del volente. En cuanto a las intenciones inherentes al objeto deseado, no porque el volente obtenga por él algo de lo que carecía, sino que es inherente en el objeto deseado, como llevar algo de la no existencia a la existencia. No hay duda de que su existencia es preferible a su no existencia - me refiero a la cosa creada -. Este es el estado de la *Voluntad Primera* en relación con Las cosas existentes, por preferir siempre el mejor entre dos opuestos. Y ello es por esencia, y, en primer lugar<sup>670</sup>.- Esta es la primera parte de su objeción -.

**2** – En la segunda parte [*Abû Hâmid*] no admite la negación de esa cualidad en la voluntad existente en el mundo visible, **afirmando** que tenemos una voluntad para distinguir entre dos cosas iguales. Y para ello establece el supuesto de que teniendo alguien a su alcance dos dátiles iguales, y estimando la imposibilidad de cogerlos al mismo tiempo, dando así preferencia a uno sobre el otro, elegiría necesariamente uno. Y ello es un sofisma<sup>671</sup>. Pues cuando se supone algo con esa cualidad, y, también, un volente que necesita coger uno de los dos dátiles para ingerirlo, ello no significa distinguir entre dos iguales, sino establecer una equivalencia entre ambos; es decir, logrará su objetivo escogiendo entre cualquiera de los dos. Su voluntad, pues, dependerá exclusivamente de seleccionar cualquiera de los dos o dejarlos a ambos - quiero decir que cuando se supone que su intención respecto a los dos es igual, no será necesario elegir entre los dos, sino, uno cualquiera -. Y esto es evidente en sí, porque la selección de uno significa su preferencia sobre el otro. Mas no es posible la preferencia de uno siendo ambos iguales. Pero no serán iguales si son individuales<sup>672</sup> distinguiéndose cada uno por su propia cualidad. Si suponemos que la voluntad depende de la cualidad particular de cada uno, se imaginará que la voluntad realizará el uno sin el otro por existir entre sí una diferencia. Por consiguiente, la voluntad no guarda relación con dos cosas en tanto que son iguales. - Este es el significado de la primera objeción [de *Abû Hâmid*] -.

<sup>670</sup> بالذات وأولاً Bi-dhât wa awwalan. **Ing:** and this essentially and primally / **It:** per essenza e fin dall'inizio/ **Cat:** per essència i primàriament.

<sup>671</sup> تغليب Taghlîl

<sup>672</sup> شخصان Shajsân. **Ing:** two individuals / **It:** relativamente all'esistenza individuale, i due non fossero.../ **Cat:** dos individuos. Los antiguos empleaban la palabra “الشخص a-shajs” en oposición a “النوع a-naw”= “especie”, para referirse a cualquier cosa específica y determinada, por ejemplo, Zaid (persona) en oposición a Hombre (especie) (*op. cit.*, edición árabe, nota 40, p. 142).

En la segunda objeción en contra de la **afirmación** de los *filósofos*: “no existe un atributo que distingue entre dos cosas iguales”, **dice**:

“2 – Nuestra segunda objeción es que en virtud de vuestra doctrina, vosotros [los *filósofos*] distinguisteis entre dos iguales por una cualidad particular<sup>673</sup>. ¿Por qué entonces el mundo que es creado por su Causa Necesaria<sup>674</sup> que le confiere una forma particular se distingue por esta y no por otras siendo todas iguales? Además, es imposible distinguir entre dos iguales ya sea en acto, por naturaleza o por necesidad racional<sup>675</sup>” **Hasta** “Las partes del cielo son iguales para recibir la cualidad<sup>676</sup> en virtud de la cual les conviene más la posición fija que la variable. Y esto es inevitable.”<sup>677</sup>

### **Digo:**

Este razonamiento, de forma resumida, quiere decir que los *filósofos* deberán reconocer que el Creador del mundo posee un atributo que distingue uno de dos iguales. Y esto, porque, es manifiesto que el mundo puede poseer una forma<sup>678</sup> y un tamaño distintos de los actuales por su posibilidad de aumentar o disminuir. Y, si esto es así, serán iguales cuando se decide su existencia.

Si los *filósofos* **objetan** diciendo que el mundo sólo puede poseer la forma, la medida y el número de sus cuerpos particulares [actuales], de ahí que esa simetría<sup>679</sup> solo sea concebible en los momentos de su creación<sup>680</sup> por no existir uno preferible a otro.

Se les **dirá**: nosotros [los *mutakallimûn*] os podríamos responder diciendo que la creación del mundo sucedió en el momento más adecuado<sup>681</sup>. Empero, mostraremos dos situaciones iguales sobre las que los *filósofos* no pueden afirmar que son diferentes. La primera es la determinación de la dirección particular del movimiento de las esferas. Y, la segunda, la determinación de la posición particular de los dos polos dentro de la

<sup>673</sup> تخصيص الشيء عن مثله Tajsîs al-shai`an mithlihi.

<sup>674</sup> وجد عن سببه الموجب له Wuyida `an sababihi al-mûyib lahu.

<sup>675</sup> في الفعل أوفي اللزوم بالطبع أو بالضرورة Fî al-fi`l aw fî al-luzûm bi-ttab`i aw bi-ddarûra. **Ing**: it is irrelevant whether this concerns the act of God, natural causality, or the logical necessity of ideas / **It**: nell'atto, nella necessità naturale o nella cogenza [logica] / **Cat**: tanto si afecta l'acte, la seqüència natural o la necesitat lògica.

<sup>676</sup> المعنى Al-ma`nâ. **Ing**: quality / **It**: qualità / **Cat**: la característica, literalmente “intenció”.

<sup>677</sup> Véase el párrafo íntegro en Algacel, *La Incoherencia de Los Filósofos*, pp. 55-57.

<sup>678</sup> شكل Shaki. **Ing**: shape / **It**: Foggia / **Cat**: forma (“segunda” a diferencia de “صورة sûra” la forma “primera” o sustancial).

<sup>679</sup> تماثل Tamâthul

<sup>680</sup> أوقات الحدوث Awqât al-hudûth

<sup>681</sup> الأصل Al-aslah. Alude a la teoría *mu`tazilî* de los “partidarios de al-aslah”, según la cual todo lo que Dios hace es lo más conveniente o oportuno para el hombre. Cf. Encyclopédie de l'Islam, I, “AL-ASLAH”, p.735 (W.Montgomery Watt).

órbita<sup>682</sup>: cada dos puntos opuestos por los cuales se supone pasa la línea recta por el centro de la esfera podrían ser dos polos. De ahí que fijar propiamente dos puntos entre los demás como polos de una sola esfera, solo será posible por una cualidad propia en uno de los dos iguales. **Si** [los *filósofos*] **objetan** diciendo que no cualquier posición en la esfera podría ser la de los dos polos, **se les dirá** que, según este principio, [la esfera] no puede ser de partes homogéneas, pese a vuestra reiterada afirmación que es simple, y por tener una forma simple, es esférica.

Y **si replican** diciendo que en [la esfera] existen posiciones que son heterogéneas, **se les dirá** ¿lo son por naturaleza en tanto que son un cuerpo [cualquiera] o por ser un cuerpo celeste? Mas, en ninguno de los dos casos serán heterogéneas.

**Y añade:**

De ser esto así, de igual manera que ellos [los *filósofos*] sostienen que los tiempos son iguales para la creación del mundo, sus adversarios [los *mutakallimûn*] podrán afirmar también que todas las partes de la esfera celeste son iguales para ser polos; pues no es evidente que sea propio en ellos ocupar una posición o un lugar fijo en vez de otros.

Esta es su objeción de forma resumida, que es retórica<sup>683</sup>. Y esto, porque, muchas cosas que por argumento apodíctico parecen necesarias, son, a primera vista, posibles.

Los *filósofos* **respondieron** afirmando que está probado por argumento apodíctico que el mundo está constituido por cinco cuerpos. Uno, que no es ni pesado ni ligero - me refiero al cuerpo celeste esférico que se mueve en círculo -. Y, entre los cuatro restantes, uno es absolutamente pesado, que es la tierra, y es el centro de la esfera circular<sup>684</sup>; y, el otro, absolutamente ligero, que es el fuego, y está en el hueco de la esfera circular. El que sigue a la tierra es el agua, que es pesado en relación con el aire, y ligero, respecto a la tierra; a esta le sigue el aire, que es ligero con relación al agua, y pesado respecto al fuego<sup>685</sup>. Lo que genera la pesadez absoluta de la tierra es su distancia extrema del movimiento circular por lo cual es el centro fijo, mientras que el origen de la ligereza absoluta del fuego es su proximidad extrema con el movimiento circular. Los cuerpos comprendidos entre ambos poseen a su vez dos cualidades - me refiero a la pesadez y a la ligereza<sup>686</sup> - por ser intermedios entre los dos extremos; esto

---

<sup>682</sup> موضع القطبين من الأفلاك Mawdi` al-qutbain min al-`aflâk.

<sup>683</sup> خطبي Jutbî

<sup>684</sup> مستدير Mustadîr: orbicular vs. مستقيم Mustaîm: rectilíneo.

<sup>685</sup> J.P.Montada, nota 64, p.98.

<sup>686</sup> La gravedad y la levedad

es, el lugar más lejano y el más próximo -. Si no fuera por el cuerpo circular, no habría ni [cuerpo] pesado ni ligero por naturaleza, ni arriba ni abajo por naturaleza, ni absoluta ni relativamente, ni tampoco [los cuerpos] se distinguirían por naturaleza hasta el punto de moverse la tierra hacia un lugar particular, o el fuego hacia otro; igualmente sucedería a los cuerpos existentes entre los dos. El mundo es finito por su cuerpo esférico, que es finito en sí, y por naturaleza, al circundarle una superficie única y esférica. En cuanto a los cuerpos rectilíneos no son finitos en sí por ser susceptibles del incremento y la merma; sino, por estar en el centro del cuerpo [de la esfera] que no admite aumento ni merma, y por ello es finito en sí; de ahí que el cuerpo que circunda al mundo sea solamente esférico; de lo contrario, [la secuencia de] los cuerpos acabaría, bien en otros cuerpos, y así hasta el infinito, bien en el vacío. - Ha quedado claro que ambas hipótesis son imposibles.<sup>687</sup>

Quienes imaginan esto saben que cada mundo supuesto solo podrá serlo de estos cuerpos; y que los cuerpos, o bien son circulares ni pesados ni ligeros, o bien rectilíneos, que son pesados o ligeros - me refiero al fuego o a la tierra o a lo comprendido entre ambos -. Asimismo, estos [cuerpos] o son esféricos o están en una esfera y se mueve cada uno, ya desde el centro, ya hacia él o hacia su alrededor. Debido a los movimientos de los cuerpos celestes a derecha y a izquierda los [cuatro] cuerpos se entremezclan entre sí, generándose de ellos todos los seres contrarios. A su vez, y por tales movimientos, los cuatro cuerpos contrarios - me refiero a sus partes- no cesan de generarse y corromperse<sup>688</sup>. Si uno de esos movimientos se interrumpiese, se alteraría el orden actual. Pues es evidente que este depende del número de esos movimientos, de tal manera que si disminuyesen o aumentasen, el orden se alteraría o sería otro. Y, el número de tales movimientos, bien es necesario para la existencia de este mundo, bien por ser el mejor.<sup>689</sup>

No trates [lector] de comprender todo esto por la demostración. Pero, si eres partidario de utilizarla<sup>690</sup>, estudia esta cuestión en los lugares correspondientes<sup>691</sup>, y presta atención a los razonamientos aquí expuestos que son más convincentes que los suyos [de los *mutakallimûn*]. A pesar de que ello no te proporcione la certeza, muy

<sup>687</sup> *Ibid*, nota 66, p. 99.

<sup>688</sup> M.Campanini, nota 1, p.111.

<sup>689</sup> J.P.Montada, nota 67, p. 99.

<sup>690</sup> أهل البرهان *Ahl al-burhân*. **Ing**: if you are interested in science / **It**: se fai parte della categoria dei filosofi / **Cat**: si tu ets un dels qui empen deduccions.

<sup>691</sup> *Vid*, el Libro “Cielo y el mundo” de Aristóteles. Cf. Miguel, Candel. Aristóteles. *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Con Introducción y notas. Editorial Gredos, Madrid, 1996.

probablemente te conducirá a la búsqueda de la verdad y la certeza en tu especulación sobre las ciencias.<sup>692</sup>

Y esto, porque, se supone que toda esfera celeste es un ser vivo<sup>693</sup> por poseer cuerpos con determinadas medidas<sup>694</sup> y formas, y moverse por sí desde determinadas direcciones, y no desde una cualquiera. Todo lo que posee esta cualidad es necesariamente un ser vivo - me refiero a que cuando vemos un cuerpo con una determinada cualidad y cantidad, moviéndose por sí, y no por una causa externa, con un movimiento local, desde una parte determinada y no una cualquiera, hacia dos direcciones contrarias, aseveraremos que es un animal<sup>695</sup> -.

Afirmamos que no [se mueve] por una causa externa porque, por ejemplo, el hierro tiende hacia el imán cuando éste se le aproxima desde fuera o desde cualquier lado. Al ser esto verdadero, los cuerpos celestes tendrán posiciones fijas, que son polos por naturaleza, y no les conviene estar en otra posición. Tampoco conviene que los animales de este mundo<sup>696</sup> cuyos órganos particulares están en lugares particulares de sus cuerpos para realizar actos específicos, estén en otros lugares - como los órganos del movimiento ocupan determinados lugares en los animales-. Los polos son análogos a esos órganos - es decir, son órganos del movimiento - en el animal esférico. No existe pues diferencia alguna entre el animal esférico y el que no lo es; excepto que, estos órganos, en el animal no esférico, difieren tanto en forma como en potencia, mientras que en el animal esférico, solo difieren en potencia. De ahí que se piense, a primera vista, que no son diferentes, y que los dos polos pueden estar en cualquier punto de la esfera.

En consecuencia, sería ridículo que alguien **afirmase**, que, ese movimiento en esta especie animal - quiero decir en este mundo<sup>697</sup> -, podría ocupar cualquier lugar de su cuerpo, y ocupar la misma posición en otra especie, cuando [en realidad] adopta en cada animal la posición que es afín a su naturaleza y apropiada para él. Lo mismo sucede respecto a las diversas posiciones de los polos en los cuerpos celestes. Y esto, porque,

---

<sup>692</sup> فإنها وإن لم تفدك اليقين، فإنها تفيدك غلبة ظن يحركك إلى وقوع اليقين بالنظر في العلوم Fa 'innahâ wa in lam tufidka al-yyaqîn, fa 'innahâ tufiduka ghalabat zann yyuharrikuka 'ilâ wuqû`al-yyaqîn bi- nazar fî al-`ulûm.

Cf.M.Abdou, *Les bases de la Certitude chez Averroès*, Lille, 1973.

<sup>693</sup> حياة Hayya: ser animado. **Ing:** a living being / **It:** un essere vivente / **Cat:** un ésser viu

<sup>694</sup> مقدار Miqdâr: o dimensión.

<sup>695</sup> حيوان Hayyawân: ser animado, por lo tanto es sinónimo de حي Hayy. **Ing:** a living being / **It:** un animale / **Cat:** un ésser viu. Véase edición árabe nota 46, p. 147.

<sup>696</sup> الحيوانات هنا Al-hayyawânât hâ hunâ. **Ing:** of earthly animal.

<sup>697</sup> هنا Hâ hunâ

los cuerpos celestes no son únicos por la especie, y múltiples por el número<sup>698</sup>. Sino que son múltiples por la especie - como los diversos animales individuales -, pese a existir un solo individuo por cada especie<sup>699</sup>.

Esta respuesta es en sí válida en relación con la pregunta ¿por qué los cielos se mueven en distintas direcciones? Y esto, porque, en tanto que son animales, se moverán necesariamente desde determinadas direcciones, bien hacia la derecha, bien hacia la izquierda, bien hacia adelante o bien hacia atrás, al ser direcciones determinadas del movimiento del animal. Con todo, en los animales [de este mundo] variarán en la forma y en potencia, mientras que en los cuerpos celestes lo harán solo en potencia. Por eso *Aristóteles* opina que el cielo tiene una derecha y una izquierda, un delante y un detrás, un arriba y un abajo<sup>700</sup>. Las diversas direcciones de los movimientos de los cuerpos celestes se deben a la diferencia de su especie - quiero decir, que sus especies son distintas, al igual que las direcciones de sus movimientos -. Suponer, pues, que el cuerpo celeste primero es en sí un animal único<sup>701</sup>, su naturaleza requiere, bien por ser necesario [para la existencia], bien por ser el mejor, efectuar un solo movimiento con todas sus partes de oriente hacia poniente; mientras que la naturaleza de las demás esferas demanda el movimiento contrario. Y la dirección del cuerpo del universo<sup>702</sup>, requerida por su naturaleza, es la mejor por ser el mejor de los cuerpos, y, el mejor de los cuerpos móviles debe tener la mejor dirección.

- Todo esto está expuesto aquí de modo convincente, pero ha sido demostrado por argumento apodíctico en su lugar correspondiente<sup>703</sup>. Y, es manifiesto en la Palabra del Altísimo: “*No cabe cambio en las palabras de Dios*”, y “*no cabe alteración en la creación de Dios*”<sup>704</sup>. Si tú [lector] quieres ser considerado entre quienes utilizan el argumento apodíctico, lo hallarás en el lugar que le corresponde-.

Cuando hayas comprendido bien esta cuestión comprobarás sin dificultad los errores de *Abû Hâmid* cuando **afirma** la igualdad de dos movimientos distintos en relación con cada cuerpo celeste y con la tierra<sup>705</sup>, por imaginar, a primera vista, que el movimiento

---

<sup>698</sup> بالنوع، بالعدد Bi-naw`, bi-l`adad.

<sup>699</sup> كأشخاص الحيوانات المختلفة، شخص واحد من النوع Ka-ashjâs al-hayyawânât al-mujtalifa, shajs wâhid min al-naw`. (J.P.Montada, nota 68, p. 101; edición árabe, nota 47, p.147).

<sup>700</sup> J.P.Montada, nota 69, p.101; M.Campanini, nota 1, p.113.

<sup>701</sup> حيوان واحد بعينه Hayyawân wâhid bi-`ainihi.

<sup>702</sup> جرم الكل Yaram al-kull.

<sup>703</sup> Se refiere al libro de Aristóteles “*el Cielo y el Mundo*”. Cf. Miguel, Candel. Aristóteles. *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Con Introducción y notas. Editorial Gredos, Madrid, 1996

<sup>704</sup> Corán, 10: 64 / 30: 30

<sup>705</sup> ماهاهنا Mâ hâ hunâ: este mundo

de oriente puede ser de una esfera distinta de la primera cuyo movimiento es de occidente. Pero esto - como dijimos - es como imaginar que la dirección del movimiento en [el signo de] Cáncer es equivalente al movimiento del hombre<sup>706</sup>. Mas, tal hipótesis es insostenible respecto a los dos por ser sus formas distintas, mientras que ello es conjeturable en relación con las esferas celestes por ser sus formas iguales.

Quien contempla una obra artesanal<sup>707</sup> sólo podrá percibir la sabiduría que subyace en ella si conoce el fin último y el objetivo deseado por ella<sup>708</sup>. Mientras no perciba la sabiduría que en ella subyace, pensará que tal obra puede poseer cualquier forma, cantidad, posición y composición. Lo mismo sucedió a los *mutakallimûn* cuyas afirmaciones, con respecto a la esfera celeste son, a primera vista, meras conjeturas.

Del mismo modo que son inciertas las suposiciones de quienes esgrimen tales opiniones desconociendo las obras artesanales y sus artífices, así también son sus opiniones respecto a la creación [de Dios].

Examina [lector] este principio y no hagas juicios [superficiales] sobre las criaturas de Dios ¡alabado sea!, pues tu actuación sería como la de quienes Dios ¡alabado sea! **dice**: “*Di: “¿Os informaremos de quiénes son los que más pierden por sus obras, aquéllos cuyo celo se pierde en la vida de acá mientras creen obrar bien?”*”<sup>709</sup> -¡Que Dios, Altísimo, nos otorgue la perspicacia y nos libere del velo de la ignorancia!<sup>710</sup> ¡Él es bienhechor y generoso!-.

Indagar sobre<sup>711</sup> los actos propios de los cuerpos celestes es lo mismo que examinar el reino celeste<sup>712</sup> que *Abraham* ¡Dios le salve! ha conocido. **Dice** el Sublime: “*Y así mostramos a Abraham el reino de los cielos y de la tierra, para que fue de los convencidos*”<sup>713</sup>.

Citaremos a continuación la afirmación de *Abû Hâmid* sobre los movimientos, **Dice**:

<sup>706</sup> Anna yihata al-haraka fî a-saratân yyumkinu ‘an takûna yihata al-haraka fî al-‘insân. **Ing**: the crab Could be imagined as having the same direction of movement as man / **It**: la direzione del movimento del gambero sia identica a quella dell’uomo / **Cat**: el moviment del cranc pot ser el de l’home.

<sup>707</sup> مصنوع Masnû`. **Ing**: a product of art / **It**: un prodotto artigianale, el manufatto / **Cat**: un producte artificial.

<sup>708</sup> Hikma حكمة

<sup>709</sup> Corán, 18: 103 -104

<sup>710</sup> جعلنا الله تعالى من أهل البصائر، وكشف عنا حجب الجهالة Ya`alanâ Allahu Ta`âlâ min ahli al-basâ`ir, wa kashafa `annâ huyub al-yahâla.

<sup>711</sup> إطلاع ‘Ittilâ`: conocer, enterarse, informarse, descubrir, mirar, ver (op, cit. Hanna E.Kassis y Karl I.Kobbervig. *Las concordancias del corán*, Madrid, 1987. p. 588)

<sup>712</sup> ملكوتها Malakûtihâ.

<sup>713</sup> Corán, 6: 75

“En cuanto a la segunda [peculiaridad] que les exigimos reconocer<sup>714</sup> está relacionada con la determinación de la dirección de los movimientos de las esferas ¿por qué unas esferas giran de oriente a occidente, y otras al contrario?” **Hasta** “Igualmente sus adversarios [los *mutakallimûn*] podrán sostener que los tiempos y las formas [de las esferas]<sup>715</sup> son distintos”.<sup>716</sup>

### **Digo:**

[Oh, lector] sabes perfectamente el grado de convicción en este argumento y la respuesta [correcta], teniendo en cuenta nuestro argumento anterior. Todo esto es obra de quien es incapaz de percibir la naturaleza sublime en los cuerpos celestes ni la sabiduría que subyace en su creación, al comparar la ciencia de Dios, Altísimo, con la ciencia de un hombre ignorante<sup>717</sup>.

En cuanto a su afirmación: **si dicen ¿cómo pueden ser iguales dos direcciones opuestas y contrarias? Responderemos: asimismo afirman algunos que cómo pueden ser iguales siendo contrarias la anterioridad y la posterioridad en relación con la existencia del mundo. Y, de la misma manera que [los filósofos] sostienen la similitud de los tiempos en relación con la posibilidad de la existencia y su utilidad. [Nosotros también afirmamos que] las posiciones, los lugares, y las direcciones son iguales para recibir el movimiento y su utilidad.** Es una afirmación en sí falsa. Si se admite que la posibilidad de la existencia y de la no existencia del hombre es igual en la materia de la cual fue creado, y que ello es prueba de la existencia de un agente que ha preferido la existencia sobre la inexistencia, no se podrá suponer que la posibilidad de ver y de no ver es igual en el ojo. Y esto, porque, nadie podrá sostener que las direcciones opuestas son iguales. En cambio, es posible afirmar que el recipiente<sup>718</sup> de ambos y sus actos son iguales. Del mismo modo, también, el anterior y el posterior no son iguales en tanto que uno existe antes, y el otro, después; sino por ser ambos iguales para recibir la existencia.

<sup>714</sup> إلزام 'Ilzâm. **Cat:** inferència

<sup>715</sup> الأحوال والهيئات Al-ahwâl wa-l-hayyât. **Ing:** the times / **It:** stati e le forme / **Cat:** als modes i les disposicions.

<sup>716</sup> Véase el párrafo íntegro en Algacel, *La Incoherencia de Los Filósofos*, pp. 57-58.

<sup>717</sup> علم الإنسان الجاهل 'Ilm al- insân al-yâhil. Es decir, el conocimiento humano es imperfecto porque el hombre ignora muchas cosas. En cambio, Dios posee la ciencia perfecta y es Omnisciente.

<sup>718</sup> القابل (القابلات) Al-qâbil (pl.al-qâbilât). **Ing:** the substratum / **It:** postrato, il ricevente / **Cat:** l'entitat receptora.



Y esto no es correcto por ser imprescindible que los recipientes de los opuestos<sup>719</sup> en esencia sean distintos; además es absurdo que el recipiente de dos actos contrarios<sup>720</sup> sea uno al mismo tiempo. Los *filósofos* no estiman que la posibilidad de la existencia y de la no existencia de la cosa sea igual al mismo tiempo, sino que el tiempo de la primera es distinto del de la segunda. Asimismo, y según ellos, el tiempo es condición para la creación y la corrupción. Si el tiempo de la posibilidad de la existencia de la cosa y de su no existencia fuese uno - me refiero a su materia próxima-, su existencia sería corruptible por la posibilidad de su no existencia<sup>721</sup>. Y, además, tanto la posibilidad de su existencia como de su no existencia dependerían del agente, y no del recipiente.

Quines optan por probar la existencia del agente de este modo, su razonamiento es convincente y dialéctico, pero no demostrativo – pese a suponerse que tanto *Abû Nasr* [*Al-Farâbî*] como *Avicena*, al igual que los *mutakallimûn* siguieron este método para probar que todo acto tiene un agente. En cambio los antiguos [*filósofos*]<sup>722</sup> no lo utilizaron -. <sup>723</sup>

Por lo que concierne a la opinión de los que afirman la creación del Universo<sup>724</sup>, no es imaginable ningún [tiempo] posterior ni anterior por ser ambos tiempos concebibles solo en relación con el momento actual. Si para ellos [los *mutakallimûn*] antes de la creación del mundo no hubo un tiempo, ¿cómo se imaginará que el momento de su creación es posterior [a otro tiempo]? Si es imposible determinar el momento de la creación del mundo, porque antes el tiempo bien no existía, bien era infinito. Por ello, no es lícito asignarle un tiempo específico<sup>725</sup> que depende de la voluntad [divina].

De ahí que habría sido más apropiado titular su libro “*El Libro de La Incoherencia Absoluta*” en lugar de “*La Incoherencia de los Filósofos*”. Pues quienes lo estudien solo aprenderán la incoherencia.

Y añade: **si, a pesar de la similitud, admiten la diferencia, igualmente sus adversarios podrán sostener que los tiempos y las formas [de las esferas] son distintos.** Quiere decir que si la tesis de los *filósofos* sobre las distintas direcciones del movimiento es correcta, también lo será la afirmación que sostienen sus adversarios; que los tiempos son distintos, pese a su convencimiento de que son iguales.

<sup>719</sup> المتقابلات Al-mutaqâbilât.

<sup>720</sup> الأضداد Al-’ad-dâd.

<sup>721</sup> Edición árabe, nota 50, p. 151; M.Campanini, nota 1, p. 116.

<sup>722</sup> المتأخرون Al-muta’ajjirûn. Sinónimo de “القدماء al-qudamâ” y “الأوائل al-awâ il” vs. “المتأخرون” Al-muta’ajjirûn: los modernos, los posteriores.

<sup>723</sup> J.P.Montada, nota 77, p.106.

<sup>724</sup> حدوث الكل Hudûth al-kull

<sup>725</sup> مخصوص Majsûs

Se trata de una objeción retórica y no demostrativa<sup>726</sup>, al admitirse la analogía entre las direcciones opuestas y entre los distintos tiempos. Pero, se podría objetar negando cualquier analogía entre los distintos tiempos y direcciones. Los adversarios deberán sostener la analogía [entre ambos] tanto si afirman que son distintos o iguales. En todo caso son razonamientos dialécticos.

**Dice Abû Hâmid:**

**2- La segunda objeción** contra su argumento principal es la siguiente: vosotros [los *filósofos*] creéis que es imposible que un ser creado proceda de un eterno. Deberéis reconocer que ello es posible al existir en el mundo seres creados con sus causas. Es imposible que exista una serie infinita de seres creados. Ningún ser inteligente creará tal cosa. Si fuera eso posible, no necesitaríais reconocer al Artífice ni al Ser Necesario<sup>727</sup> como Causa principal de todos los seres posibles<sup>728</sup>. En cambio, si la sucesión de los seres creados tuviese un límite, éste sería el Eterno. Deberéis admitir, pues, en virtud de vuestro principio, la posibilidad de que un ser creado proceda de un eterno.

**Digo:**

Si los *filósofos* hubiesen deducido la existencia del Ser Eterno a partir de la existencia del ser creado; es decir, si hubieran supuesto que lo creado como tal procede del eterno, se verían obligados a resolver la duda suscitada sobre esta cuestión.

No obstante, [lector] debes saber que los *filósofos* admiten la existencia de un ser creado que procede de otro y así *ad infinitum* sólo *per accident*, siempre que [ese proceso] se repita en una materia limitada y finita, siendo la corrupción de uno condición para la existencia del otro. Así, por ejemplo - según ellos - para que un hombre sea generado<sup>729</sup> por otro es necesario que el anterior se corrompa y se convierta en la materia de la que el tercero se generará. Imaginemos dos individuos, que uno engendra<sup>730</sup> al otro de la materia de un hombre corruptible, y, que, al convertirse el segundo en un individuo en

---

<sup>726</sup> وهذه معاندة بحسب قول القائل، لا بحسب الأمر في نفسه Wa hadhihi mu`ânada bi-hasabi qawl al-qâ`il, lâ bi- hasabi al-`amr fî nafsîhi. Literalmente, esta objeción depende de quien la exponga, y no de la propia cuestión.

**Ing:** this is only a verbal argument, and does not refer to the facts themselves / **It:** si tratta di una contestazione puramente verbale che non fa riferimento ai fatti / **Cat:** aquesta refutació està basada en paraules, no pas en fets.

<sup>727</sup> واجب الوجود Wâyib al-wuyûd.

<sup>728</sup> مستند الممكنات Mustanad al-mumkinât.

<sup>729</sup> تكون Takawwana

<sup>730</sup> فعل Fa`ala

sí, el primero se corrompe; y, que, de la materia del segundo se genera<sup>731</sup> un tercero tras haberse corrompido el segundo; y, de la materia del tercero, un cuarto.

Podremos suponer, sin que sea ello un absurdo, que el acto en dos materias continúa hasta el infinito en tanto que el agente permanece. Y, si la existencia del agente primero no tiene principio ni fin, su acto - como antes se ha aclarado - carecerá de principio y fin. Igualmente son imaginables ambas cosas en el pasado - me refiero a que un hombre fue generado por otro que se corrompió, y que antes hubo otro que asimismo se generó y se corrompió. Y esto, porque, todo lo que tiene esta cualidad y depende de un agente eterno, será por naturaleza esférico, con lo cual es imposible en él una totalidad.<sup>732</sup>

Sin embargo, sería imposible la generación entre los hombres a partir de materias infinitas, o que [su número] se incrementara hasta el infinito, porque existiría una materia infinita y también una totalidad infinita. Y, si existiese una totalidad finita que se multiplicase hasta el infinito sin corromperse, cabría la posibilidad de la existencia de una totalidad infinita - como ha demostrado el Sabio *Aristóteles* en la *Física*<sup>733</sup> - .

Los [*filósofos*] antiguos admitieron un ser eterno que no es mutable en absoluto<sup>734</sup>, no en tanto que procedan de él seres creados como tales, sino por ser eternos por el género, en su estimación de que ese proceso infinito procede de un ser y un agente eterno, porque el ser creado emana esencialmente de una causa creada.

Ahora bien, admitieron la existencia de un ser eterno único en número<sup>735</sup>, que no admite ningún cambio, por dos razones:

- 1- Desde antiguo descubrieron<sup>736</sup> que ese ser esférico [el cielo]<sup>737</sup> es eterno, y que la generación del ser actual<sup>738</sup> es posible a partir de la corrupción del anterior, y al contrario. Y, que es necesario que ese cambio eterno proceda de un motor eterno y un móvil eterno e inmutable en su sustancia, que únicamente cambia en el lugar y en sus partes; es decir, se aproxima a algunos seres y se aleja de otros, generando

---

<sup>731</sup> صنع Sana`a

<sup>732</sup> فهو في طبيعة الدائرة، ليس يمكن فيه كل Fa huwa fi tabi`ati al-dâ'ira, laisa yyumkin fihi kull.

**Ing:** of a circular nature in which no actual totality can be reached / **It:** sarebbe per forza di natura circolare, ma senza che ne conseguia un totalità / **Cat:** pertany a la natura del cercle i no pot estar tot en acte. Véase edición árabe, nota 53, p.153.

<sup>733</sup> De *Physico auditu* o *Physica Auscultatione*: Kitâb “السمع” al-samâ” conocido también como “السمع الطبيعي” al-samâ al-tabî`î” o “سمع الكيان” sam` al-kiyyân”. Véase edición árabe, nota 54, p.154; J.P.Montada, nota 79, p.109. Cf. Aristóteles, *Física*, texto revisado y traducido por José Luis Calvo Martínez, CSIC, Madrid, 1996.

<sup>734</sup> Es decir, el Motor Primero Inmóvil; Dios.

<sup>735</sup> El Motor Primero móvil; la esfera celeste.

<sup>736</sup> ألفوا Alfaw: o tuvieron constancia, constatar de cerca.

<sup>737</sup> الوجود الدّوري Al-wuyûd al-dawrî.

<sup>738</sup> الواحد الحاضر Al-wâhid al-hâdir.

así la corrupción de unos y la generación de otros. Este cuerpo celeste es un ser que solo cambia en el lugar<sup>739</sup>: en cuanto que sus actos son creados, es causa de los seres creados, y en tanto que sus actos son continuos<sup>740</sup> - esto es, no tienen ni principio ni fin-, es causado por una causa que carece de principio y fin.

- 2- La otra razón por la que admitieron la existencia de un ser eterno, incorpóreo e inmaterial es porque llegaron en su conclusión a que todos los movimientos se remontan al movimiento local, el cual asciende hasta un móvil que procede por esencia de un Motor Primero, que no es móvil en absoluto ni por esencia ni por accidente.- Pues, de lo contrario, existirían simultáneamente infinitos motores móviles<sup>741</sup>, lo cual es imposible -. Por ello, es necesario que el Motor Primero sea eterno; si no, no sería Primero. Y, si ello es así, cada movimiento existente ascenderá hasta el Motor Primero por esencia y no por accidente, y ese Motor Primero coexiste con cada móvil cuando se mueve<sup>742</sup>.

Ahora bien, que un motor esté precedido de otro - al igual que un hombre engendra otro - es por accidente, y no por esencia. Y el motor, que es condición para la existencia del hombre desde su nacimiento hasta su muerte, es el Motor [Primero], cuya existencia es asimismo condición para la existencia de todos los seres; y, también, para la conservación de los cielos y la tierra, y lo comprendido entre ellos.

Todo esto solo es posible explicarlo aquí por los razonamientos que acabamos de aducir, y no con argumentos apodícticos, aún así, para alguien objetivo e imparcial, resultarán más convincentes que los esgrimidos por los adversarios. Si los has entendido bien, podrás prescindir de las objeciones inútiles que *Abû Hâmid* cita en contra de los *filósofos*. Porque, si no ha quedado clara la razón por la cual [los *filósofos* antiguos] admitieron la existencia de un ser eterno, tampoco se comprenderá el motivo de su discrepancia<sup>743</sup> respecto a la prodecencia del ser creado del ser eterno. La razón - como hemos dicho antes - se debe a la intermediación de un ser eterno en su sustancia, y generable y corruptible en sus movimientos particulares, y no en su movimiento circular universal; o es por un acto eterno en el género; esto es, sin principio ni fin.

<sup>739</sup> الأَيْن Al-`ain. Recuérdese las cuatro clases de cambio, cf. *supra*, nota 1110.

<sup>740</sup> إتصال Ittisâl. Es decir, infinitos

<sup>741</sup> محركات متحركات Muharikât mutaharrikât

<sup>742</sup> وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين مايتحرك Wa huwa al-ladhî yyûyadu ma`a kul-li mutaharrikin fî hîni mâ yyataharraku.

<sup>743</sup> انفصال عن Infisâl `an

**Responde** *Abû Hâmid* en nombre de los *filósofos*:

**Si se dice:** nosotros no consideramos imposible que de un ser eterno proceda un ser creado sea cual fuere. Sino que hallamos inverosímil que proceda del Eterno el primer ser creado, al no distinguirse preferiblemente el estado de la creación del estado anterior por la existencia, ni en cuanto al momento, el instrumento, la condición, la naturaleza, el propósito, o cualquier otra causa. Si no es el primer ser creado, será posible que proceda del Eterno [otro cualquiera] en el momento que acaece otra cosa, como la predisposición de un sustrato receptor, la llegada del momento adecuado o lo que sigue el mismo curso. Después **replica** diciendo:

Se mantiene la pregunta sobre esa predisposición, el momento, y todo lo nuevo que puede acontecer. La secuencia causal de los seres creados bien será infinita, bien se interrumpirá en un ser eterno del que procede el primer ser creado.

**Digo:**

Esta cuestión es similar a la primera que les preguntó [a los *filósofos*]. Y su conclusión es la misma a la que ellos llegaron para admitir un ser creado procedente de un eterno<sup>744</sup>. Pero, dado que no les dio una respuesta adecuada a la cuestión - de la posibilidad de que un ser creado proceda de un eterno, y no de un ser creado primero-, vuelve a preguntarles lo mismo. La respuesta [correcta] es la que hemos dado antes; esto es, que el ser creado procede del *Primer Eterno*, no por ser creado, sino por ser eterno en el género, y creado en las partes. Y esto, porque, - según ellos [los *filósofos*] - un agente eterno del que procede un ser creado por esencia, no será el *Primer Eterno*, y su acto dependerá de Él - me refiero a que la condición para el cumplimiento del acto de un agente eterno que no es el *Primero* depende del *Primer Eterno*, al igual que depende de Él lo creado, siendo esa dependencia total, y no parcial.<sup>745</sup>

Después **respondió** en nombre de los *filósofos* reproduciendo de alguna forma su doctrina - según la cual - lo único concebible es que un ser creado proceda de un eterno por un movimiento circular similar a lo eterno, en tanto que no tiene principio ni fin; y, asimismo análogo a lo creado por cuanto se suponen sus partes generables y corruptibles, de ahí que ese movimiento sea principio de los seres creados; y, asimismo es acto del Eterno por ser en su totalidad eterno.

---

<sup>744</sup> وهذا النوع من الإلزام هو الذي ألزمهم منه أن يصدر حادث عن قديم Wa hadhâ al-naw` mina al-`ilzâm huwa al-ladhî alzamahum minhu an yyasdura hâdith `an qadîm.

<sup>745</sup> Cf. Edición árabe, nota 62, p.157.

[*Abû Hâmid*] refuta después ese método de los *filósofos* - según el cual - lo creado procede del *Primer Eterno*. **Dice:**

¿Es creado o eterno el movimiento circular? Si es eterno ¿cómo podrá ser el principio de los seres creados? Y, si es creado, precisará de otro, y así sucesivamente.

**Sostenéis** asimismo que [tal movimiento] se asemeja por una parte al Eterno en tanto que es fijo; y, por otra, a lo creado por cuanto es cíclico. **Os preguntaremos:** ¿es [el movimiento circular] principio de los seres creados en cuanto es fijo o en tanto es cíclico<sup>746</sup>? Si es lo primero ¿cómo de un ser fijo procederá lo creado? Y si es lo segundo, precisará de otra causa que genere ese estado cíclico<sup>747</sup>, y así *ad infinitum*.

**[Digo:]**

Este razonamiento es sofístico. Lo creado no procede del movimiento circular en tanto que es fijo, sino únicamente por cuanto es cíclico, aunque no necesite una causa para ser como tal por no ser producido en el tiempo; sino que es un acto eterno; esto es, sin principio ni fin. De ahí que su agente sea eterno por proceder el acto eterno de un agente eterno; y, el creado de un agente creado.

- El concepto de eternidad que define el movimiento significa que “no tiene principio ni fin”, que es el mismo significado de su inmutabilidad<sup>748</sup>, pero el movimiento [en sí] no es fijo, sino mutable -.

Cuando *Abû Hâmid* se percató de ello, **dijo:**

Veremos, más adelante, cómo [los *filósofos*], con el fin de eludir esta conclusión<sup>749</sup>, utilizan argumentos engañosos en su respuesta. Después **dice:**

Segundo argumento [de los *filósofos*] sobre la cuestión [de la eternidad del mundo]: **sostienen** que quienes afirman que “el mundo es posterior a Dios y que Dios es anterior”, se refieren a que, es anterior en esencia y no en el tiempo, como el uno precede al dos por naturaleza pese a ser ambos simultáneos, la causa al efecto, el

---

<sup>746</sup> متجدد ثابت، Thâbit, mutayaddid. **Ing:** is permanent, it arises anew / **It:** è permanente, è innovato / **Cat:** és permanente, és produït de nou. En referencia al principio griego de la “periodicidad eterna” o el mito del eterno retorno de origen persa. *Pitágoras* dedujo que los acontecimientos pasados se repiten ellos mismos en un proceso cíclico y que nada es nuevo en sentido absoluto. Una de sus tesis fundamentales es la trans migración y el ciclo de reencarnaciones. Cf. Pedro Miguel González Urbaneja. *Pitágoras. El Filósofo del número*, 2001. p. 65.

<sup>747</sup> التجدد Al-tayaddud. **Ing:** its arising anew / **It:** l’innovazione / **Cat:** la renovació.

<sup>748</sup> ثبوت Thubût

<sup>749</sup> الإلزام Al-’ilzâm: o inferencia.

movimiento de la persona a su sombra, el movimiento de la mano al del anillo, y el movimiento de la mano en el agua al del agua. Todos ellos son simultáneos, aunque unos sean causas y los otros efectos: el movimiento de la persona genera el de la sombra, y el movimiento de la mano genera el del agua. No afirmándose lo contrario aunque ambos sean simultáneos.

Si esto es lo que **quieren decir** cuando afirman que “el Creador es anterior al mundo”, necesariamente ambos [el Creador y el mundo] serán creados o eternos. Y es imposible que uno sea eterno, y otro, creado.

Por el contrario, si **quieren decir** que “el Creador es anterior al mundo y al tiempo, no en esencia sino en el tiempo”, necesariamente habrá habido antes de la existencia del mundo y el tiempo, otro momento en el cual no existió el mundo, al ser anterior la no existencia a la existencia<sup>750</sup>, y al ser Dios anterior al mundo en un tiempo, que tiene fin, pero no principio. En consecuencia, antes del tiempo hubo un tiempo infinito, y esto es contradictorio. Es imposible, por tanto, afirmar la creación del tiempo.<sup>751</sup>

Así como la eternidad del tiempo es necesaria al ser éste la medida del movimiento, también lo será la eternidad del movimiento y del móvil de cuyo movimiento eterno depende la eternidad del tiempo<sup>752</sup>.

### **Digo:**

Este razonamiento que atribuye [Abû Hâmid a los filósofos] no es demostrativo. En resumen, significa que si el Creador ¡alabado sea! es anterior al mundo, o lo es por causalidad<sup>753</sup> y no en el tiempo - lo mismo que la persona precede a su sombra-; o lo es en el tiempo - como el albañil es anterior a [la construcción de] la pared -; y si es anterior en el primer sentido, el Creador y el mundo serán eternos. Pero, si es anterior en el tiempo, el Creador precederá al mundo durante un período que no tiene principio, y por lo tanto, el tiempo será eterno; porque, si este tiempo le precede otro, no será concebible su creación. Y, si el tiempo es eterno, lo será también el movimiento por ser inconcebible uno sin el otro. Igualmente, si el movimiento es eterno, el móvil y el motor serán necesariamente eternos.

---

<sup>750</sup> العدم، الوجود Al-`adam, al-wuyûd. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, XI, “WUDJÛD”, p235-236; I, “ADAM”, p.183 (S.Van Den Bergh). Cf. A.M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sîna; Lexiques comaprés d'Aristote et Ibn Sînâ*, Paris, 1938-1939.

<sup>751</sup> J.P.Montada, nota 81, p.114.

<sup>752</sup> الذي يدوم الزمان بدوام حركته Al-ladî yyadûmu al-zamân bi- dawâmi harakatihi.

<sup>753</sup> بالسببية Bi- sababiyya. **Ing**: in causation/ **It**: causalmente / **Cat**: en causalitat. La idea es de Avicena, *vid*, J.P.Montada, nota 82, p.115.

Su argumento, pues, no es correcto. Porque, no es propio del Creador ¡alabado sea! estar en el tiempo, como sucede al mundo. Por lo tanto, al comparar el Eterno y el mundo, no se puede afirmar que existen simultáneamente, ni que [el Creador] es anterior en el tiempo o por causalidad, al no ser propio de Él estar en el tiempo, como sucede al mundo.

**Dice Abû Hâmid:**

**Objetamos** diciendo: el tiempo tiene comienzo y es creado<sup>754</sup>, y previó a él no hubo en absoluto tiempo. Cuando **afirmamos** que “Dios es anterior al mundo y al tiempo”, **queremos decir** que “[Dios] existió sin el mundo y después existió con él”.

Cuando **decimos** que “[Dios] existió sin el mundo”, nos estamos refiriendo exclusivamente a la existencia de la esencia del Creador ¡alabado sea! y a la inexistencia de la esencia del mundo. Y **nuestra afirmación** “[Dios] existió con el mundo” indica sólo la existencia de ambas esencias [Dios y el mundo].

Nos referimos, pues, con “la anterioridad” a Su única existencia<sup>755</sup>, al ser el mundo como un solo individuo<sup>756</sup>. Así, pues, **si dijéramos**, por ejemplo, que “Dios existió sin Jesús y después con él”, ello implicaría únicamente la existencia de una esencia y la no existencia de la otra; y, después, la existencia de las dos. Y no es necesario suponer una tercera cosa; esto es, el tiempo, aunque la imaginación no deja de suponerlo. – No hay que prestar atención a las fantasías-.

**Digo:**

Este razonamiento es engañoso y malicioso<sup>757</sup>. Se ha demostrado antes que existen dos existencias; una, cuya naturaleza es el movimiento, y es inseparable del tiempo; y, otra, cuya naturaleza no es el movimiento, que es eterna, y no se define por el tiempo. La

<sup>754</sup> حدث و مخلوق Hâdith wa majlûq.

<sup>755</sup> إنفراد بالوجود Infirâduhu bi-l-wuyûd. Sobre el principio de la *unicidad de la existencia* (*wahdat al-wuyûd*), vid, M.Campanini, nota 1, p. 124. Algacel fue considerado un predecesor de la doctrina de la *unicidad de la existencia* del sufi andalusí Ibn `Arabî de Murcia, que mantiene que no hay otra existencia sino la de Dios. Dicha doctrina ha sido juzgada en el seno del Islam como peligrosamente inclinada al panteísmo. No obstante, en la mística islámica y especialmente en el pensamiento de Ibn `Arabî la *wahdat al-wuyûd* no supone una continuidad substancial entre Dios y la creación. A la *unicidad de la existencia* algunos teóricos musulmanes han opuesto la *unicidad de la visión o de la percepción* (*wahdat al-shuhûd*). Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, XI, “WAHDAT AL-SHUHÛD et WAHDAT AL-WUDHÛD”, PP.42-44 (W.C.Chittick); cf. M. Campanini, *Introducción a la filosofía islámica*. Traducción de Santiago escobar Gómez. Biblioteca Nueva, 2006, pp. 99-115; cf. A. Schimmel, *Las dimensiones místicas del Islam*, traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo Ortega, Trotta, Madrid, 2002, p.285.

<sup>756</sup> شخص واحد Shajs wâhid. (Edición árabe, nota 66, p.160; M.Campanini, nota 1, p.127).

<sup>757</sup> مغالطي خبيث Mughâlâtî jabîth.



primera se percibe por el sentido y por el entendimiento, mientras que la segunda, cuya naturaleza no implica ni movimiento ni cambio alguno, su existencia es apodícticamente demostrable para quienes reconocen que todo móvil tiene un motor, que todo causado tiene un agente, y que las causas motoras no regresan hasta el infinito; sino que terminan en una Causa Primera que de ningún modo es móvil.

El argumento apodíctico señala también que el ser inmóvil es la causa del que se mueve, siendo éste inseparable del tiempo; mientras que el ser inmóvil de ninguna manera le afecta el tiempo. Si ello es así, la anterioridad de uno sobre el otro – me refiero al que no está en el tiempo -, no es una anterioridad en el tiempo, ni tampoco es similar a la anterioridad entre la causa y su efecto que caracteriza al ser móvil - como la figura es anterior a la sombra -.

Por lo tanto se equivocan todos los que comparan la anterioridad existente entre el ser inmóvil y el que se mueve con la anterioridad existente entre dos seres móviles, que si se comparan entre sí, se puede afirmar que uno existe con el otro simultáneamente, o que uno es anterior o posterior al otro en el tiempo. Los *filósofos* musulmanes modernos<sup>758</sup> son los únicos que siguieron este método por no haber comprendido correctamente la doctrina de los [*filósofos*] antiguos.

La anterioridad, por tanto, del primero [de ambos seres] sobre el otro es una anterioridad de un ser que no cambia ni está en el tiempo sobre otro ser que cambia y que está en el tiempo, con lo cual es una anterioridad distinta. Y, si ello es así, no se podrá afirmar que los dos seres existen simultáneamente, ni que uno es anterior al otro.

La **afirmación** de *Abû Hâmid*: “**El Creador ¡Alabado sea! es anterior al mundo, pero no en el tiempo**”, es correcta. Mas la posterioridad del mundo respecto a Dios - si [Dios] no le preceda en el tiempo-, sólo será concebible como la posterioridad del efecto respecto a su causa. La posterioridad es contraria a la anterioridad siendo dos opuestos que pertenecen al mismo género - según se ha demostrado en las Ciencias<sup>759</sup>-. Por consiguiente, si no es una anterioridad en el tiempo, la posterioridad no lo será tampoco. Ello nos lleva a la dificultad de antes: ¿Cómo puede ser posterior el efecto a la causa que ha cumplido las condiciones para actuar?. Los *filósofos* no están obligados a

---

<sup>758</sup> المتأخرة من أهل الإسلام Al-muta'ajira min ahli al-Islam: los posteriores, tardíos. Se refiere a al-Farâbî y Avicena. Véase J.P. Montada, nota 83, p.117.

<sup>759</sup> في العلوم Fî al-ulûm. Según la edición árabe se trata del Libro Lam-Lambda Sobre *Metafísica* de Aristóteles = “Maqâlat al-dâl mâ ba`da al-tabî`a”. Acaso se refiera al libro de al-Farâbî “*Catálogo de las Ciencias*” إحصاء العلوم 'Ihsâ' al-'ulûm. Edición y traducción castellana de Ángel González Palencia, Madrid, Granada, 1953.

resolver esa dificultad por haber establecido que el ser móvil no tiene un principio en su totalidad, de ahí que afirmasen que los seres creados proceden de un Ser Eterno. Y las pruebas que esgrimen para afirmar que no tiene principio y no es creado en su totalidad es que si se supone lo contrario, el ser móvil se concebirá antes que su existencia por ser la creación un movimiento, y ser éste imprescindible en un móvil, tanto se suponga el movimiento en un tiempo o en un instante<sup>760</sup>. Y también, que todo ser creado tiene la posibilidad de ser creado<sup>761</sup> antes de existir [en acto] - aunque los *mutakallimûn* discrepan de eso. Debatiémoslo más adelante sobre este principio-. La posibilidad es un concomitante necesario<sup>762</sup> del ser móvil, si se supone creado, precederá a la existencia [en acto].

- Este discurso es dialéctico, pese a ser más persuasivo que el esgrimido por los *mutakallimûn* (*al-qawm*) -.

Es correcta la afirmación de *Abû Hâmid*: **“si Dios existió sin Jesús y después con él, ello implicaría únicamente la existencia de una esencia y la no existencia de la otra; y, después, la existencia de las dos. Y no es necesario suponer otra tercera cosa; esto es, el tiempo”**. Mas la posterioridad de Jesús respecto a Dios no será esencialmente en el tiempo; sino que, si tal posterioridad existe, será por accidente, y le precederá el tiempo – es decir, es necesario que a la existencia de Jesús le preceda un tiempo, con lo cual será creado. Mas ello no es así respecto al mundo, salvo si forma parte de un móvil al que en ambos extremos le preceda el tiempo- como ocurre en el caso de Jesús y otros individuos generables y corruptibles -.

Todo esto no es posible demostrarlo aquí. Lo que está claro es que es falsa tanto la objeción como la prueba que alegó después en nombre de los *filósofos*.

**Responde** *Abû Hâmid* citando a los *filósofos*:

**Si se dice:** nuestra expresión “Dios, Altísimo, existió sin el mundo”, tiene un tercer significado, además de la existencia de la Esencia [Dios]<sup>763</sup> y la no existencia del mundo. Prueba de ello es que si supusiéramos la no existencia del mundo en el futuro, serían posibles tanto la existencia de una esencia como la no existencia de la otra. Y no

<sup>760</sup> في زمان أو في الآن Fî zamân aw fî al-’ân.

<sup>761</sup> ممكن الحدوث Mumkin al-hudûth.

<sup>762</sup> لاحق ضروري Lâhiq darûrî. **Ing:** a necessary attribute / **It:** connette necessariamente / **Cat:** una de les propietats necessàries.

<sup>763</sup> الذات Al-dhât.

sería correcto **decir**: “Dios existió sin el mundo”, más bien **decimos** “Dios existirá sin el mundo”; porque “Dios existió sin el mundo” expresa únicamente el pasado. Ambos términos “*existió*” y “*existirá*”<sup>764</sup> son diferentes, al ser insubstituibles entre sí.

Veamos entonces a qué se debe tal diferencia. No hay duda de que ambos términos no difieren ni en la existencia de la Esencia [Dios] ni en la no existencia del mundo, sino en un tercer significado.

**Si dijéramos** a propósito de la no existencia del mundo en el futuro, que “Dios existió sin el mundo”. **Se nos diría** que ello es falso, porque “existió” se refiere únicamente al pasado. Por lo tanto tiene un tercer significado que es “el pasado”. El pasado significa por esencia el tiempo, y por accidente, el movimiento,<sup>765</sup> al transcurrir éste con el tiempo. Es imprescindible por tanto que a la existencia del mundo le haya precedido un tiempo.

### **Digo:**

En resumen, [Abû Hâmid] quiere demostrar que de la **afirmación** “hubo ese, y no el otro”<sup>766</sup>; y después, “hubo ese y el otro” se entiende una tercera cosa, que es el tiempo, al que se refiere con “ser” en sus distintas acepciones en el pasado y en el futuro. Y esto, porque, cuando suponemos la existencia de algo sin otro, **decimos** “hubo este sin el otro”. Y, cuando suponemos que no existe, pero que existirá, **diremos**: “habrá ese [sin el otro]”. Por lo tanto, la diferencia entre ambos implica un tercer significado. En cambio, si cuando **decimos** “hubo ese, y no el otro”, el término “ser” no implica un [tercer] significado, no habría diferencia entre “hubo” y “habrá”<sup>767</sup>.

Este aserto suyo es de por sí evidente. Y no suscita duda alguna al comparar los seres entre sí, en cuanto a su anterioridad y posterioridad en el tiempo. Pero, cuando no es en el tiempo, “ser”, y términos similares, sirven únicamente para unir el sujeto con el predicado, como cuando **decimos** “Dios es Indulgente y Misericordioso”, al igual que cuando uno está en el tiempo y el otro no, **decimos** “Dios existió sin el mundo, y después con él”.<sup>768</sup>

<sup>764</sup> كان ويكون Kâna wa yakûnu: hubo y habrá.

<sup>765</sup> الماضي بذاته هو الزمان و الماضي بغيره هو الحركة Al-mâdî bi-dhâtihî huwa al-zamân wa-l-mâdî bi-ghairihî huwa al-haraka.

<sup>766</sup> كان كذا ولا كذا Kâna kazâ wa lâ kazâ.

<sup>767</sup> Se refiere a las distintas aplicaciones del verbo “ser”. Cf. Joaquín Lomba, VI. El verbo “ser”, pp. 278-288, Traducción de textos filosóficos del árabe al castellano, en *Traducir del árabe*. Gedisa: Barcelona. 2004.

<sup>768</sup> M.Campanini, nota 1, p.128; edición árabe, nota 69, p.163.

No es correcta, sin embargo, la analogía utilizada por [Abû Hâmid] en relación con estos seres. Solo lo será si comparamos la inexistencia del mundo con su existencia, al requerir su inexistencia estar en el tiempo, al igual que lo está su existencia. Y, si no es posible la simultaneidad de la inexistencia del mundo con su existencia, aquella será anterior, y el mundo, posterior, al ser la anterioridad y la posteridad en el movimiento sólo concebibles en relación con el tiempo.

El error<sup>769</sup> de esta afirmación estriba en la comparación de Dios con el mundo. En este sentido, es nulo y no demostrativo el aserto de [Abû Hâmid] en nombre de los *filósofos*.

Y que en su objeción recurre a los *mutakallimûn*. **Dice:**

**Decimos:** ambas expresiones “la existencia de una esencia” y “la no existencia de la otra” difieren en una tercera acepción, que es la relación inherente a nosotros<sup>770</sup>. Así, por ejemplo, si supusiéramos la no existencia del mundo en el futuro, y después, una segunda existencia, **diríamos** que “Dios existió sin el mundo”. Y tal afirmación será correcta, tanto si nos referimos a la primera no existencia como a la segunda, que es posterior. La prueba de que esta relación es relativa es que el propio futuro podría ser el pasado y expresarse en términos del pasado.

Todo ello es consecuencia de la incapacidad de la imaginación para aprehender el comienzo de la existencia, salvo si supone un “antes”. Ese “antes” inseparable de la imaginación se cree que existe realmente<sup>771</sup>; esto es, el tiempo. Y es igual a la incapacidad de la imaginación para suponer la finitud del cuerpo, por ejemplo, en la parte de la cabeza, salvo en una superficie superior<sup>772</sup>, siendo posible imaginar que más allá del mundo, existe un espacio lleno o el vacío<sup>773</sup>.

Si **se afirma** que más allá de la superficie del mundo no existe ningún límite superior ni espacio<sup>774</sup>, la imaginación lo rechazará, e igualmente si **se dice** que antes de la existencia del mundo no hubo nada.

Es posible engañar a la imaginación que supone que encima del mundo existe un vacío, que es un espacio infinito, si se le convence de que el vacío en sí es ininteligible, y que

<sup>769</sup> إختلال Ijtilâl

<sup>770</sup> نسبة لازمة بالإضافة إلينا Nisba lâzima bi-l-îdâfa îlainâ.

<sup>771</sup> شيء محقق موجود Shai' muhaqq mawwûd.

<sup>772</sup> وهو كعجز الوهم عن أن يقدر تناهي الجسم في جانب الرأس، مثلاً، إلا على سطح له فوق Wa huwa ka-`ayzi al-wahm `an an yuqaddira tanâhi al-yism fi yânibi al-ra's, mathalan, il-lâ `alâ sat-hin lahu fawq.

<sup>773</sup> ملاء، خلاء Malâ', jalâ'. **Ing:** occupied space, empty space / **It:** spazio pieno o vuoto / **Cat:** lloc, espai ple o buit.

<sup>774</sup> بعد Bu'd: o dimensión, distancia. **Ing:** extension / **It:** estensione / **Cat:** extensió

la distancia es inherente al cuerpo de partes separadas<sup>775</sup>. Y, si el cuerpo es finito, la distancia que es inherente a él también lo será. De ahí que el espacio lleno sea finito y el vacío inconcebible.

De todo lo dicho, ha quedado demostrado que más allá del mundo no existe ni un espacio lleno, ni el vacío, aunque la imaginación no lo admita.

De modo semejante **se afirma** que la dimensión espacial<sup>776</sup> es inherente al cuerpo, como lo es la dimensión temporal respecto del movimiento, al ser el tiempo la medida del movimiento, lo mismo que el lugar lo es de las partes del cuerpo.

Así, pues, del mismo modo que la prueba que demuestra que las partes del cuerpo son infinitas, impide suponer una dimensión espacial más allá del cuerpo, así también la demostración que indica que los límites del movimiento son finitos, impedirá conjeturar una dimensión temporal más allá del movimiento, pese a que la imaginación se empeña en creerlo.

De ahí que no quepa diferencia alguna entre la dimensión temporal que se expresa con “el antes” y “el después” en relación con algo, y la dimensión espacial que se expresa con “el arriba” y “el abajo” también en relación con algo.<sup>777</sup>

Por consiguiente, si es lícito afirmar que “más allá del límite de la superficie no existe ningún espacio”, también lo es afirmar que “antes del inicio del tiempo no hubo ningún tiempo real”, siendo lo contrario una mera fantasía.<sup>778</sup> – Esta es una conclusión irrevocable<sup>779</sup> que deberá ser examinada. [Los *filósofos*] convienen en que más allá del mundo no existe ni el vacío ni un espacio lleno -.

### Digo:

Resumimos este aserto en dos objeciones:

1- Suponer que el pasado y el futuro, que son “el antes” y “el después”, existen en nuestra imaginación, ya que podemos imaginar un futuro en el pasado, y al contrario. Si esto es así, el pasado y el futuro ni existen por sí mismos<sup>780</sup>, ni son extramentales, sino

<sup>775</sup> البعد تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره Al-bu`d tâbi`li-l-yism al-ladhî ta-tabâ`adu `aqtâruhu.

<sup>776</sup> البعد المكاني Al-bu`d al-makânî.

<sup>777</sup> القبل، البعد، الفوق، التحت Al-qabl, al-ba`d, al-fawq, al-taht.

<sup>778</sup> فإن جاز إثبات فوق لا فوق فوقه، جاز إثبات قبل ليس قبله قبل محقق إلا خيال وهمي، كما في الفوق. Fa `în yâza `ithbât fawq la fawqa fawqahu, yâza `ithbât qabl laisa qablahu qabl muhaqqaq il-lâ jayyâl wahmî, kamâ fi al-fawq.

<sup>779</sup> لازم Lâzim.

<sup>780</sup> بذاته Bi-dhâtihi.

solo imaginables<sup>781</sup>. No sirven, por lo tanto, ni esta relación, ni esta comparación cuando el movimiento cesa<sup>782</sup>.

Es correcta la respuesta de que el movimiento y el tiempo son inseparables<sup>783</sup>, y que la mente es capaz de imaginar el tiempo en el movimiento. Mas ni el movimiento ni el tiempo cesan, al ser imposible la existencia del tiempo en los seres fijos. Solo es necesario en los móviles. Existen dos clases de seres: unos, susceptibles de movimiento, y otros, que no lo son; y no pueden ser convertibles entre sí, salvo si lo necesario se hace posible. Si el movimiento no fuera posible, y después existiera, la naturaleza de los seres fijos adquiriría la naturaleza de los seres susceptibles de movimiento. Y esto es imposible. Y ello es así por ser necesario el movimiento en una cosa; y, si este es posible antes de la existencia del mundo, la cosa susceptible de movimiento estará en el tiempo, al ser el movimiento solo posible en lo que es susceptible de reposo; y no en la no existencia, al carecer esta de toda posibilidad, excepto que se volviese existencia. Por consiguiente, la no existencia ha de ser anterior a lo creado, igual que debe existir una unión entre su no existencia y el sustrato que recibe su existencia cuando desaparece aquella, como sucede en los demás contrarios: cuando el calor se vuelve frío, lo que se transforma es su recipiente, y no su sustancia.

2- La segunda objeción, más fuerte todavía, es sofística y maliciosa<sup>784</sup>; y que de forma resumida esta es su exposición: suponer “la anterioridad” antes del inicio del movimiento primero sin precederle un móvil, es análogo a imaginar que el confín del mundo - que es la parte superior<sup>785</sup> - termina, o bien en otro cuerpo, o bien en un vacío. Y ello, porque, la distancia es inherente al<sup>786</sup> cuerpo, como el tiempo respecto del movimiento. Por consiguiente, si es imposible la existencia de un cuerpo infinito, también lo será la existencia de una distancia infinita. Y, si ésta es imposible, no habrá un cuerpo que termine en otro o en algo que se supone posee una distancia como el vacío. Y, así, hasta el infinito. Del mismo modo ocurre con el movimiento del que depende el tiempo; porque, si es imposible la existencia de un movimiento infinito en el pasado, y existe un movimiento primero finito en el principio, será imposible que le preceda un tiempo. Si este existiese, al movimiento primero le precedería otro movimiento.

---

<sup>781</sup> تفعله النفس Taf' aluhu al-nafs.

<sup>782</sup> بطل وجوده Batala wuyûdahû.

<sup>783</sup> تلازم Talâzum.

<sup>784</sup> خبيث Jabîth

<sup>785</sup> الفوق Al-fawq

<sup>786</sup> يتبع Yyatba`u: o depende de...

Esta objeción -como hemos dicho- es maliciosa. Es un tópico sofístico, que podrás encontrar en el libro “*Sobre las Refutaciones Sofísticas*”.<sup>787</sup> Consiste en equiparar la cantidad que no tiene posición ni totalidad<sup>788</sup> - como el tiempo y el movimiento- con la cantidad que tiene posición y totalidad - como el cuerpo -. Creer que la imposibilidad de la infinitud en la cantidad que tiene posición es una prueba de su imposibilidad en la cantidad que no la tiene, e imaginar que el incremento que se da en la cantidad que existe en acto es común a ambas<sup>789</sup>. Y eso es un error evidente. Suponer el incremento de la magnitud [del espacio] que existe en acto – y que termina en otra cantidad -, no es algo que existe ni en su sustancia ni en su definición. En cambio, imaginar la anterioridad y la posterioridad en el movimiento producido, es algo que existe en su sustancia, por existir el movimiento solo en el tiempo – quiero decir que el tiempo es anterior al comienzo del movimiento -.

Ni se concebirá un tiempo cuyo límite no sea el fin de otro. Pues “el instante” se define como el fin del pasado y el inicio del futuro: el instante es el presente, que es necesariamente el término medio entre el pasado y el futuro. Es absurdo pues concebir un presente sin un pasado.

No ocurre lo mismo respecto “al punto”, que es el fin de la línea, y coexiste con ella, al ser fija; de ahí que puedas suponer un punto como principio de una línea sin haber sido un fin de otra. En cambio, “el instante” no puede coexistir ni con el pasado ni con el futuro, al existir después del pasado y antes del futuro. Y, lo que no puede subsistir por sí mismo, no puede ser anterior al futuro sin haber sido el fin de un tiempo pasado. - El error reside en comparar el “instante” y “el punto”-.

La demostración de que a todo movimiento producido habrá de precederle un tiempo es que todo ser creado habrá de ser necesariamente inexistente, mas es imposible que no exista en “el instante” en el que se cree existe. Lo único cierto sería afirmar que es inexistente en “otro instante”, que es distinto del “instante” en el que existe, al existir entre ambos instantes un tiempo, puesto que un instante no sigue a otro, ni un punto sigue a otro.<sup>790</sup> - Esto está demostrado en las Ciencias<sup>791</sup> -.

<sup>787</sup> مواضع الإبدال المغلطة ، كتاب السفسطة Mawâdi` al-ibdâl al-mughlata, “*Kitâb al-safsata*”. Aristóteles, *De soph. Elench.*, 5.167 a 22- a 36. Vid, *supra*, nota. 1122.

<sup>788</sup> الكم الذي لا وضع له و لا يوجد فيه كل Al-kamm al-ladhî lâ wad`a lahu wa lâ yûyadu fîhi al-kull.

<sup>789</sup> وجعل فعل النفس في توهم الزيادة على ماكان يعرض بالفعل منهما من باب واحد Wa ya`ala fi`la al-nafs fî tawahhumi al-ziyyâda `alâ mâ kâna yyu`radu bi-l-fi`l minhumâ min bâbin Wahid.

<sup>790</sup> لأنه لا يلي أن أنا كما لا يلي نقطة نقطة. Li-`annahu lâ yylî `ân `ânan kamâ lâ yyalî nuqta nuqta.

<sup>791</sup> العلوم “Al -`ulûm”. Vid, *supra*, nota 1385.

En consecuencia, antes del “instante” en el que se produce el movimiento, habrá necesariamente un tiempo. Y, siempre que percibamos la existencia de dos instantes, habrá necesariamente un tiempo entre los dos. No son iguales ni “el arriba” y “el antes”, - como pretende [Abû Hâmid] - ni “el instante” y “el punto”, ni tampoco “la cantidad que tiene posición” y “la que no la tiene”.

Quienes admiten la existencia de “un instante” sin ser el presente, o un presente que no le precede un pasado, niegan “el tiempo” y “el instante”, porque suponer un instante, que no es el presente, y un tiempo sin principio, es una hipótesis en sí nula. De ahí, pues, que no sea correcto atribuir a la imaginación la existencia de la “anterioridad” en todo ser creado, porque quienes niegan “la anterioridad”, niegan lo producido en el tiempo; a diferencia de quienes niegan la existencia de un espacio más allá del límite superior [de la superficie], por negar la existencia del “arriba absoluto”. Negarlo implica negar “el abajo absoluto”, y la negación de ambos conlleva a la negación de “la pesadez y la ligereza”.<sup>792</sup>

Imaginar que el cuerpo rectilíneo debe terminar en otro no es erróneo<sup>793</sup>, sino necesario, al ser posible su incremento. Y, todo el que tiene esta característica es ilimitado por naturaleza. Por eso, los cuerpos rectilíneos terminan en el perímetro del cuerpo esférico al ser este perfecto, y ser imposible en él el incremento y la merma. Por eso la mente yerra al imaginar que el cuerpo esférico termina en otra cosa. - Los *mutakallimûn* no comprendieron esta cuestión ni tampoco quienes en su especulación no utilizan un método científico<sup>794</sup>-.

El tiempo no depende del movimiento, como ocurre con la finitud<sup>795</sup> respecto a la magnitud [del espacio], por formar parte de ella; igual que el “accidente” está en el sujeto que le fue asignado de forma individual y al que hace referencia, y estar ambos en el mismo recipiente<sup>796</sup>. Mas no sucede así en la relación entre el tiempo y el movimiento. Sino que esta es análoga a la que existe entre el número y la cosa numerada - me refiero a que el número ni se determina ni se incrementa por ella -;

<sup>792</sup> Wa al-ladhi yarfâ`u an yyakûna li-l-fawqî fawq, bi-`aksi hâdhâ; li- annahu yarfâ`u al-fawq al-mutlaq. Wa idhâ `irtafa`a al-fawq al-mutlaq `irtafa`a al-asfal al-mutlaq.

<sup>793</sup> Bâtil

<sup>794</sup> Wa lâ`inda man lam yyashra`u fi al-nazari `alâ al-tartîb al-sinâ`î. Quienes en su especulación no siguen un modelo estructural paradigmático [traducción incierta].

<sup>795</sup> النهاية Al-nihâyya: el límite

<sup>796</sup> كما يوجد العرض في موضوعه المتشخص بشخصه، والمشار إليه بالإشارة إلى موضوعه، وكونه موجودا في المكان الذي فيه موضوعه. Kamâ yyûyadu al-`arad fi mawdû`ihi al-mutashajjis bi- shajsihi, wa-l-mushâri ilaihi bi-l-ishâra `ilâ mawdû`ihi, wa kawnih mawwûdan fi al-makân al-ladhi fihi mawdû`uhu.



igualmente sucede respecto al tiempo en relación con los movimientos: el tiempo es único para todo movimiento y ser móvil, y existe en cualquier lugar. - Como afirmaríamos con rotundidad la percepción del tiempo por quienes viven desde su infancia en una cueva pese a no percibir los movimientos perceptibles en el mundo-.<sup>797</sup>

Por esa razón opina *Aristóteles* que la existencia de los movimientos en el tiempo es análoga a la de las cosas numeradas en el número, que no se multiplica, ni tiene posición, como sucede en las cosas numeradas<sup>798</sup>. Establece asimismo que es propio del tiempo medir los movimientos y la existencia de los seres móviles como tales, igual que el número mide sus esencias individuales<sup>799</sup>. Y define el tiempo como “el número de los movimientos anteriores y posteriores”<sup>800</sup>.

Así, pues, del mismo modo que si suponemos la creación de una cosa numerada, no implica que sea creado el número; sino que es necesario que a la cosa numerada, le preceda el número, así también es necesario que a un movimiento creado le preceda un tiempo. Si el tiempo fuese creado junto con un movimiento determinado, sea cualquiera<sup>801</sup>, se concebiría únicamente con ese movimiento.

Con esto, entenderás [lector] que la naturaleza del tiempo es muy distinta de la de la magnitud [del espacio].

**Responde** *Abû Hâmid* en nombre de los *filósofos*:

**Si se dice** que esta comparación es errónea, al carecer el mundo de “arriba” y “abajo” por ser esférico – en la esfera no existe ni “arriba” ni “abajo”-. A una parte se la llama “arriba”, en cuanto a que es contigua a tu cabeza; y a la otra, “abajo”, en relación a tus pies, como mera denominación que varía respecto a ti. Igualmente la superficie que está debajo de ti, estará por encima de otro, y si estás de pie desde el otro lado de la esfera terrestre, el pie del otro estará enfrente del tuyo. Y la parte del cielo que está encima de ti durante el día es la misma que está debajo por la noche. Porque lo que está debajo volverá periódicamente<sup>802</sup> a estar encima.

No es concebible tampoco que “el principio” de la existencia del mundo llegue a ser “el fin”. Sería como suponer que uno de los lados de la tabla de madera es grueso y el otro

<sup>797</sup> Cf. Platón, *República*, VII 514 a- 521b (*op. cit.*, J.P.Montada, nota 88, p.127)

<sup>798</sup> J.P.Montada, nota 89, p.127; M.Campanini, nota 1, p. 134.

<sup>799</sup> أعيانها A`yyānuhâ. **Ing**: individual moving things / **It**: le singole cose / **Cat**: les unitats.

<sup>800</sup> عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها `Adad al-haraka bi- l-mutaqaddimi wa-l-muta`ajiri al-ladhî fihâ. *Vid.*, J.P.Montada, nota 90, p.127.

<sup>801</sup> حركة مشار إليها، أي حركة كانت Haraka mushâr ilaihâ, ayyi harakatin kânat.

<sup>802</sup> بالدور Bi-l-dawr: por la rotación del cielo, por el movimiento circular de la esfera. *Vid.*, J.P.Montada, nota 91, p.128.

fino, y llamásemos a este “arriba”, y al grueso “abajo”, esto no implicaría una diferencia sustancial en las partes del mundo al tratarse de distintas denominaciones en relación con la forma de esta tabla. Si la ponemos al revés, cambiará el orden de esos nombres, pero no el mundo. “Arriba” y “abajo” existen en relación a ti sin implicar diferencia alguna en relación con las partes y las superficies del mundo.

En cuanto a la no existencia anterior al mundo que termina al comienzo de su existencia es una realidad esencial, siendo inconcebible que mude y se vuelva posterior, al igual lo es que la no existencia del mundo posterior a su aniquilación<sup>803</sup>, sea anterior. Tanto el principio como el fin de la existencia del mundo son límites esenciales e inmutables, y no se concibe en ellos variación alguna por el mero cambio de las relaciones en el mundo, a diferencia de “arriba” y “abajo”.

De ahí que nosotros [*los filósofos*] **digamos** que el mundo no tiene ni “arriba” ni “abajo”, en cambio, vosotros [*los mutakallimûn*] **no podéis decir** que la existencia del mundo no tiene ni “un antes” ni “un después”. Porque, una vez esté demostrada la existencia del “antes” y el “después”, el tiempo no tendría sentido, salvo si lo expresamos mediante estos dos términos.

### **Digo:**

Esta respuesta que dio en nombre de los *filósofos* es nula por completo. De forma resumida significa, que “el arriba” y “el abajo” son relativos, y obedecen a un orden imaginativo contrario al orden existente entre “el antes” y “el después”, que no es imaginativo; sino, racional, al no existir relación alguna. Esto implica que, lo que se supone “el arriba” de algo, se concebirá como “el abajo”, y al contrario. En cambio, “la no existencia” que es anterior a la creación – que es el “antes”-, es inimaginable que sea “posterior” a su existencia – que es el “después”-.

La duda, sin embargo, persiste, porque los *filósofos* estiman la existencia de un “arriba” por naturaleza hacia el que tiende lo ligero; y, un “abajo” por naturaleza hacia el que tiende lo pesado, de lo contrario, ambos serían relativos y meras denominaciones<sup>804</sup>. Opinan asimismo que el límite del cuerpo, que está arriba por naturaleza, se imagina que termina bien en un vacío, bien en un espacio lleno.

Esta prueba, desde el punto de vista de los *filósofos*, es insostenible por dos razones:

---

<sup>803</sup> فناء Fanâ'. **Ing:** disappearance / **It:** l'annientamento / **Cat:** l'anihilació.

<sup>804</sup> بالإضافة والوضع Bi-l-idâfa wa-l-wad'. **Ing:** be relative and exist by convention / **It:** relativi e ipotetici / **Cat:** existirien de manera relativa i com a ús lingüístic.

- 1- [Los *filósofos*] suponen un “arriba” y un “abajo” absolutos, en cambio no suponen ni un “principio” ni un “fin” absolutos.
- 2- Sus adversarios podrían objetarles diciendo que la causa de suponer que existe un “arriba” por encima del “límite superior” [de la superficie], y así *ad infinitum*, no es porque sea relativo; sino, porque la imaginación no puede constatar una magnitud [del espacio] que no tenga otra anterior, ni un ser creado que no le haya precedido otro.

*Abû Hâmid*, al responder en nombre de los *filósofos*, substituyó “arriba y abajo” por “más allá y fuera”, **diciendo**:

“**Decimos**: no cabe diferencia alguna. No nos interesa utilizar “arriba” y “abajo”; sino “más allá” y “fuera”, y decir que el mundo tiene un “dentro” y un “fuera””<sup>805</sup> **Hasta** “El error reside precisamente en este punto que estamos objetando.”<sup>806</sup>

**[Digo:]**

Con esta substitución<sup>807</sup> echa por tierra su objeción en contra de los *filósofos*, al comparar la finitud en el tiempo con la finitud en la magnitud [del espacio]. - Hemos explicado suficientemente el error derivado de esa comparación. Y, hemos demostrado también que su objeción es sofística. Y es inútil repetirlo -.

**Dice *Abû Hâmid*:**

“Segunda fórmula [de los *filósofos*] para imponer<sup>808</sup> la eternidad del tiempo.

**Dicen**: sin duda - según vosotros [*los mutakallimûn*] - Dios, Altísimo, habría sido capaz de crear el mundo en un año, cien o miles de años; e incluso, en un tiempo infinito. Y, como estas medidas varían en la proporción y la cantidad, es preciso demostrar que a la existencia del mundo le precedió algo dotado de una extensión y medida, y que algunas de sus partes tienen mayor extensión y amplitud que otras” **Hasta** “En definitiva, - según vosotros [*los mutakallimûn*]-, antes de la existencia del mundo hubo algo con una cantidad variable, que es el tiempo. Hubo pues, para vosotros, un tiempo previo al mundo”<sup>809</sup>.

<sup>805</sup> الوراء والخارج...داخل وخارج Al-warâ' wa-l-jâriy...dâjil wa jâriy.

<sup>806</sup> Véase el párrafo íntegro en Algacel, *La Incoherencia de Los Filósofos*, pp. 65-66.

<sup>807</sup> نقلة Naqla: o trueque, traslación.

<sup>808</sup> الزام Fî ilzâm : o para inferir, a favor de...

<sup>809</sup> Véase el párrafo íntegro en Algacel, *La Incoherencia de Los Filósofos*, pp. 66-67.

### Digo:

Este razonamiento concisamente quiere decir que, si suponemos un movimiento con una extensión medible siendo ésta su recipiente y él su medida; y, supongamos, a su vez, que existe en ambos un movimiento más prolongado y con una extensión similar que el primero, **diremos** que el movimiento primero es más largo que el segundo.

Si es así, y - según vosotros [los *mutakallimûn*] - el mundo desde su inicio hasta este instante tiene una extensión determinada – supongamos por ejemplo mil años –, y que Dios, Altísimo, es capaz de crear antes otro mundo con una extensión mayor que la del primero; y que, puede crear antes de este segundo, un tercero, entonces precederá a todos ellos una medida que medirá la existencia de cada uno. Y, si esta posibilidad en el caso de los mundos es infinita - es decir, que al mundo pueda precederle otro, y a este otro, y así *ad infinitum*-, habrá entonces una extensión previa a todos ellos, que no puede ser la inexistencia que carece de una medida. Esta será entonces la cantidad por ser medible, y que la llamaremos “tiempo”. Pues es evidente que es anterior a todo lo que se supone creado, de la misma manera que la medida es anterior a lo medible<sup>810</sup>.

Y, si esta extensión que es el tiempo, fuese creada junto con el primer movimiento, le precedería otra que sería su propia medida y en la que se produjera.

Será entonces necesario que todo mundo que se supone existente le preceda una extensión que sería su propia medida. Por lo tanto esta no será creada, porque, si lo fuera, tendría su propia medida; por tener todo ser creado la medida llamada “el tiempo”.

Este es el método más apropiado para resolver este razonamiento. Y es el mismo que utilizó *Avicena* para demostrar [la eternidad] del tiempo<sup>811</sup>. Con todo, no es fácil de entender en tanto que todo posible tiene una extensión única y viceversa, siendo ambos inseparables<sup>812</sup>. Pero, esto es discutible. A no ser que se admite que las posibilidades que anteceden al mundo son de la naturaleza del posible existente en él - me refiero a que igual que es propio del posible existente en este mundo estar en el tiempo<sup>813</sup>, así también sucede en el posible anterior al mundo-. Si esto es manifiesto en el posible existente en este mundo, podrá suponerse a partir de él la existencia del tiempo.

---

<sup>810</sup> كيل، مكيل Kail, makîl.

<sup>811</sup> في إثبات الزمان Fî ithbât a-zamân. **Ing:** proves infinite times/ **It:** discute del tempo / **Cat:** establir la natura del temps. Edición árabe, nota 74, p.173; J.P.Montada, nota 97, p.135.

<sup>812</sup> يقارنه yyuqârinuhu.

<sup>813</sup> يلحقه الزمان yyalhaquhu al-zamân.

**Dice Abû Hâmîd:**

**Objetamos** diciendo: todo cuanto se ha dicho es una mera fantasía. La mejor manera de refutarlo es comparar el tiempo con el espacio. **Preguntamos:** ¿es Dios, Altísimo, capaz o no de crear la esfera superior con un codo<sup>814</sup> más que su tamaño actual? **Si** [los *filósofos*] **responden** negativamente, entonces admiten la incapacidad en Él. Pero **si afirman** que es capaz, entonces podrá crearla con dos o tres codos, y así *ad infinitum*.

Y **replicaremos** diciendo que esto confirma que más allá del mundo existe una dimensión dotada con una medida y una cantidad, y que la superficie que posee más de dos o tres codos no ocupa lo mismo que la que posee solo dos o tres codos. Se deduce de esta afirmación que más allá del mundo existe una superficie que precisa de un sustrato dotado con una cantidad, que podría ser el cuerpo [el espacio lleno] o el vacío, entonces más allá del mundo existe un vacío o un espacio lleno, ¿qué respondéis?. Asimismo **os preguntaremos:** ¿acaso ha podido Dios crear la esfera del mundo con un codo o dos menos que su tamaño actual? y ¿existe alguna diferencia entre la medida de la superficie ocupada y la vacía?, siendo el espacio del que se sustruyen dos codos mayor que el que pierde un codo. El vacío entonces tendrá una medida, pero ¿cómo puede tenerla si no es nada?

Nuestra respuesta [de los *mutakallimûn*] a la hipótesis de que la imaginación puede suponer tiempos posibles previos a la existencia del mundo, es la misma que la vuestra [de los *filósofos*] al considerar que es capaz de imaginar espacios posibles más allá de la superficie del mundo. No cabe diferencia alguna.

**Digo:**

Esta conclusión<sup>815</sup> sería correcta, si se admitiese el aumento del tamaño del mundo hasta el infinito, porque ello exige que del Creador ¡Alabado sea! proceda algo finito al que le preceden posibles cantidades infinitas. Si se admite esto en relación con la posibilidad de la magnitud [del espacio], también lo será en relación con la posibilidad del tiempo. Existirá, pues, un tiempo finito pese a precederle posibles tiempos infinitos.

La respuesta es que suponer que el mundo es más o menos grande, no es correcto; sino que es imposible. Esa imposibilidad [en el espacio] no implica la imposibilidad de suponer un mundo posible anterior a este mundo, salvo si la naturaleza de “lo posible”

---

<sup>814</sup> ذراع “*Dhirâ*” es una medida de longitud que oscila entre 48,25 cm y 66,5 cm. Cf. *Encyclopédie de L'Islam*, II, p. 238.

<sup>815</sup> الزام *Ilzâm*: o inferencia

hubiera sido creada. Antes de la existencia del mundo, existían dos naturalezas, “lo necesario” y “lo imposible”. Y es evidente que, al igual que el entendimiento determina que estas tres naturalezas existen desde siempre<sup>816</sup>, también lo determinará en relación con “lo necesario” y “lo imposible”.

Los *filósofos* no tienen por qué responder a esta objeción, al estimar la imposibilidad de que el mundo sea mayor o menor. Si fuera posible la existencia de una magnitud [del espacio] más grande que otra, y así sucesivamente, existiría una magnitud infinita. Y, si ello fuese posible, habría una magnitud infinita en acto. Y esto es imposible, como lo demostró *Aristóteles* - me refiero a la imposibilidad del incremento de la magnitud [del espacio] hasta el infinito-.<sup>817</sup>

Quienes admiten, sin embargo, su posibilidad alegando que lo contrario derivaría en la incapacidad del Creador, a ellos incumbe esta objeción<sup>818</sup>, por ser la posibilidad en este caso racional<sup>819</sup>, igual que en “la anterioridad del mundo”- según *los filósofos* -. Y, quienes afirman la creación del mundo en el tiempo y la existencia de todo cuerpo en un espacio, deberán admitir que a este le precede otro, que es bien un cuerpo en el que se produce, bien un vacío, por ser imprescindible que el espacio sea anterior a lo producido en el tiempo.

Quienes, por el contrario, niegan la existencia del vacío y sostienen la finitud del cuerpo, no podrán suponer la creación del mundo. Como los últimos *ash`arîes* que, rechazando la existencia del vacío, se distanciaron de los principios de los *mutakallimûn (al-qawm)* - yo no lo sabía, pero me lo contó alguien que conocía su doctrina-.<sup>820</sup>

Si esta medida propia del movimiento fuese irreal<sup>821</sup> - como el supuesto que el mundo es más grande o pequeño -, el tiempo no existiría. El tiempo no es otra cosa que la medida del movimiento que la mente percibe. Si la existencia del tiempo es de suyo evidente, esta operación mental será real y atribuible al entendimiento, y no a la fantasía.

<sup>816</sup> لم تزل ولا تزال Lam tazal wa lâ tazâl: literalmente, no ha cesado y nunca cesará.

<sup>817</sup> J.P. Montada, nota 98, p.137; M.Campanini, nota 1, p.142.

<sup>818</sup> فإنه يصح له هذا العناد Fa `innahu yyasihhu lahu hâdhâ al-`inâd.

<sup>819</sup> عقلي `Aqlî: o inteligible, un mero concepto.

<sup>820</sup> Cf. Laoust, *Schismes Dans l'Islam*, Paris, 1983.

<sup>821</sup> فعل الوهم الكاذب Fi`l al-wahm al-kâdhib: una mera fantasía.

**Dice Abû Hâmid:**

**Si se objeta** diciendo: “nosotros [los *filósofos*] afirmamos que lo que no es posible **no** está decretado [por Dios]<sup>822</sup>. Por lo tanto, al no ser posible que el mundo sea mayor o menor, no está decretado”.

**Digo:**

Esta es la respuesta a la afirmación absurda de los *ash`arîes*, según la cual, suponer – que el Creador ¡alabado sea! no es capaz de crear el mundo de mayor o menor dimensión, implica Su incapacidad. No obstante, la incapacidad se supone en relación con lo decretado, no con lo imposible.<sup>823</sup>

*Abû Hâmid* les **contestó** después diciendo: este pretexto es falso por tres razones:

- 1- Todo cuanto habéis dicho es contrario a la razón<sup>824</sup>, porque cuando el intelecto supone el mundo con un codo mayor o menor, no es lo mismo que cuando imagina la existencia simultánea<sup>825</sup> del negro y el blanco, o el ser y el no ser. Lo imposible es afirmar y negar algo al mismo tiempo, y de él derivantodos los imposibles. Este argumento, por tanto, es arbitrario y falso<sup>826</sup>.

**Digo:**

Este razonamiento - como él dice – es contrario al entendimiento que juzga las cosas a primera vista, pero, no lo es al verdadero entendimiento<sup>827</sup>, porque para afirmar la posibilidad o la imposibilidad de eso [que el mundo puede ser más grande o pequeño] es imprescindible su demostración. Por ello, tiene razón [*Abû Hâmid*] cuando **dice** que [suponer] su imposibilidad, no es análoga a suponer la coexistencia del negro y el

---

<sup>822</sup> غير مقدر ghair maqdûr vs. مقدر Maqdûr (sinónimo de مكتوب Qadar mahtûm, maktûb: predestinación) derivado de قدر (أقدار) Qadar (pl. Aqdâr): decreto divino, destino, predestinación. Está relacionado también con قدرة, قادر Qudra, qâdir: omnipotencia o poder, y omnipotente. De ahí que pudiera traducirse como “Dios es capaz de hacerlo”, “Pudo realizarse”, “Está determinado por su omnipotencia”.

**Ing:** wat cannot be done, Could not be brought about / **It:** si è impotenti [a realizzarlo], no era oggetto della potenza divina / **Cat:** no està decidit que sigui, no pot ésser fet (nota 99, p.137).

<sup>823</sup> لأن العجز إنما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل Li- anna al-`ayz innamâ huwa `ayz `ani al-maqdûr lâ `ani al-mustahîl.

<sup>824</sup> مكابرة العقل Mukâbarat al-`aql. **Ing:** un affront to reason / **It:** un affronto, un insulto all`intelligenza / **Cat:** una provocación devant l`enteniment.

<sup>825</sup> الجمع Al-yam`: unión, coexistencia, simbiosis, fusión. Se refiere al principio de *no contradicción* de Aristóteles. *Metafísica*, Libro IV. Cf. Aristóteles. *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

<sup>826</sup> تحكم بارد وفساد Tahakkum bârid wa fâsid.

<sup>827</sup> العقل الذي هو في بادئ الرأي # العقل الحقيقي Al-`aql al-ladhî huwa fî bâdî` al-ra`î vs. Al-`aql al-haqîqî. Véase edición árabe, nota 75, p. 176.

blanco, al ser esta imposibilidad por sí evidente. En cambio, no lo es, suponer la imposibilidad de que el mundo es más grande o pequeño.

Los imposibles<sup>828</sup> por sí evidentes se manifiestan de dos maneras:

- 1- Cuando lo imposible es por sí evidente.
- 2- Cuando la conclusión, directa o indirecta, de algo imposible es una imposibilidad por sí evidente<sup>829</sup>. Así, por ejemplo, suponer que el mundo puede ser mayor o menor implica que fuera de él existe un espacio lleno o un vacío. Y, de este supuesto, se sigue necesariamente uno de estos absurdos, o bien el vacío es una extensión<sup>830</sup> separada de la materia, o bien el espacio lleno se mueve hacia arriba o hacia abajo, o bien en círculo. Y si es así, formará parte de otro mundo. Pero, se ha demostrado en la ciencia de la naturaleza [Física]<sup>831</sup> que es imposible la existencia de otro mundo con este, ante la improbabilidad de que exista el vacío, al poseer cada mundo cuatro elementos (*'ustuqus*), y un cuerpo circular que gira a su alrededor -.

- Quienes deseen profundizar en el tema deberán consultar lo relativo a esta cuestión en su lugar correspondiente, siempre que cumplan los requisitos necesarios en los estudiosos que siguen en sus investigaciones el método demostrativo -.

La segunda razón [de *Abû Hâmid*] es la siguiente:

2 – Al ser el mundo como es, no puede ser ni mayor ni menor. Su existencia será necesaria tal como es ahora, y no posible. Y lo necesario no precisa de causa alguna.

- Reconoced, pues, como los *materialistas*<sup>832</sup>, que no existe el Artífice ni la Causa Primera<sup>833</sup>. Pero no es vuestra doctrina -.

### Digo:

Esta respuesta se aproxima a la doctrina de *Avicena*. Existen - según él - dos clases de ser necesario: el ser necesario por sí y el ser necesario por otro.<sup>834</sup> - Y la mía aún se acerca más -. Según este razonamiento, las cosas necesarias no tienen ni agente ni artífice: el instrumento, por ejemplo, con el que se sierra la madera posee una medida

<sup>828</sup> المحالات Al-muhâlât: o los absurdos

<sup>829</sup> أن يكون يلزم عن وضعه لزوما قريبا أو بعيدا محال من المحالات المعروفة بأنفسها أنها محال wad`ihi luzûman qarîban aw ba`îdan muhâl mina al-muhâlât al-ma`rûfa bi-`anfusiha annahâ muhâl.

<sup>830</sup> بعد Bu`d

<sup>831</sup> العلم الطبيعي Al-`ilm a-tabî`î. J.P.Montada, nota 101, p.139.

<sup>832</sup> الدهريون Al-dahriyyûn. Cf. *supra*, nota 1224.

<sup>833</sup> مسبب الأسباب Musabbib al-`asbâb

<sup>834</sup> J.P.Montada, nota 103, p.139.



cuantitativa, cualitativa y material - me refiero a que es de hierro, tiene forma de sierra, y su tamaño tiene una medida determinada -. Y nadie dice que la sierra es un ser necesario - ¡observa la vileza de este sofisma!-

Si no fueran necesarias las cantidades, las cualidades y las materias de las cosas artificiales<sup>835</sup>, - como se imaginan los *ash`arîes* acerca de las criaturas del Creador-, desaparecería Su sabiduría, y también en las criaturas, y todo agente podría ser creador, igual que lo sería toda causa con influencia<sup>836</sup> en los seres. Todo esto anula la razón y la sabiduría.<sup>837</sup>

**Dice Abû Hâmid:**

**3-** Vuestro argumento es falso y vuestros adversarios son capaces de alegar lo contrario. **Decimos:** el mundo no fue posible antes al ser su existencia idéntica a su posibilidad. **Si decís,** pues, que el Eterno ha mudado de la incapacidad a la capacidad, **responderemos** negativamente, porque, al no ser posible antes la existencia [del mundo], no está decretada [por Dios]. Ahora bien, la imposibilidad de la existencia de lo imposible, no implica incapacidad alguna [en Él].

**Si preguntáis** ¿por qué [el mundo] no fue posible antes y ahora lo es? **Objetaremos:** ¿por qué no podrá ser imposible en un caso, y posible en otro? **Si decís** que los estados [del tiempo] son iguales. **Os respondemos:** las medidas [del espacio]<sup>838</sup> también lo son, ¿por qué es posible entonces una medida y otra mayor o menor no lo es? Si lo primero no es imposible, lo segundo tampoco lo será. – Esta es nuestra objeción-.

Todo cuanto han dicho [los *filósofos*] sobre las supuestas posibilidades es un absurdo. La única verdad admisible es que, Dios, Altísimo, es Eterno y Omnipotente: nada le es imposible, si Él lo quiere -. No hay nada, por tanto, que implique la existencia de un tiempo infinito, salvo cuando la imaginación lo confunde con otra cosa.<sup>839</sup>

**Digo:**

En resumen, eso significa que los *ash`arîes* reconocen ante los *filósofos* que esta cuestión – me refiero, a la posibilidad de que el mundo sea más grande o pequeño- es absurda. Solo se concibe en la doctrina de quienes opinan que la posibilidad es anterior

<sup>835</sup> المصنوعات Al-masnû`ât.

<sup>836</sup> مؤثر Mu`athir.

<sup>837</sup> إبطال للعقل والحكمة Ibtâl li-l`aql wa-l-hikma.

<sup>838</sup> المقادير... الأحوال Al-ahwâl... al-maqâdir.

<sup>839</sup> وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد، إلا أن يضيف الوهم إليه بتلبيسه أشياء أخر. Wa laisa fî hâdhâ al-qadr mâ yujib i'tbâta zaman muntadd, 'il-lâ an yyudîfa al-wahm 'ilaihi bi-talbîsihi ashyyâ` 'ujar. yyûyibu 'ithbât zamân muntadd, 'il-lâ an yyudîfa al-wahm 'ilaihi bi-talbîsihi ashyyâ` 'ujar.

a la existencia de la cosa en acto – es decir, a la existencia de lo posible -. Nosotros [los *ash`arîes*], por el contrario, decimos que la posibilidad acontece con el acto como tal sin incremento ni merma.

**Digo:** negar la anterioridad de la posibilidad sobre lo posible significa negar las cosas necesarias, al ser lo “posible” el contrario de lo “imposible” sin ningún término intermedio: si una cosa, antes de existir, no es posible, entonces será imposible. Suponer por tanto que lo imposible existe, es una falsedad inconcebible; mientras que suponer la existencia de lo posible es un error posible, y no imposible. Cuando [los *ash`arîes*] afirman que la posibilidad es simultánea al acto, mienten, al ser ambos contrarios, y no poder existir al mismo tiempo. Deberán concluir que no existe una posibilidad ni con el acto, ni anterior a él -.

La conclusión correcta a la que deben llegar los *ash`arîes* en esta cuestión no es que la incapacidad del Eterno mude a la capacidad, puesto que no se llama “incapaz” a quien no puede hacer lo imposible. Sino que, la cosa pasa de la naturaleza de la imposibilidad a la existencia, como la mutación de lo necesario en posible. Suponer que algo es imposible en un momento, y posible en otro, no altera su naturaleza posible que es la condición de todo posible.

La existencia de todo ser posible es imposible cuando su contrario está en el mismo sujeto. Si los adversarios admiten que algo es imposible en un momento, y posible en otro, están aceptando que pertenece a la naturaleza del “posible absoluto”, y no de lo imposible. Mas esto será necesario si se supone que el mundo, antes de existir, era imposible durante un tiempo indefinido; y, al existir, su naturaleza ha mudado de la imposibilidad a la posibilidad. - Esta cuestión no tiene nada que ver con lo que estamos debatiendo. Antes afirmamos que sustituir una cuestión por otra es propio de los sofistas-.<sup>840</sup>

Y su afirmación: **“todo cuanto han dicho [los filósofos] sobre las supuestas imposibilidades es un absurdo. La única verdad admisible es que, Dios, Altísimo, es Eterno y Omnipotente: nada le es imposible, si Él lo quiere -. No hay nada, por tanto, que implique la existencia de un tiempo infinito, salvo cuando la imaginación lo confunde con otra cosa”**. Si en esta cuestión no existe nada que implique la eternidad del tiempo - como él dice -, algo habrá que indique la posibilidad de la existencia eterna del mundo y del tiempo. Dios, Altísimo, es siempre capaz del

---

<sup>840</sup> Edición árabe, nota 76, p.179; J.P.Montada, nota 105, p.142.

acto, pese a no existir nada que impida relacionar Su acto con Su existencia siempre, - salvo la afirmación contraria; que Él no es capaz en un momento, pero sí en otro-. Mas, no se dice que Él tiene poder sólo en momentos determinados y finitos siendo Él Eterno.

Se plantea de nuevo si es lícito<sup>841</sup> o no que el mundo sea bien eterno o creado, bien no producido ni eterno, bien producido, pero no eterno. Y si es creado ¿será lícito que sea o no el Acto Primero? Si el entendimiento es incapaz de aceptar estas opciones, consúltese la tradición canónica<sup>842</sup>, al no incluirse esta cuestión entre las racionales<sup>843</sup>.

[Los filósofos] afirmamos que no es lícito que el *Primero* renuncie al mejor acto para verificar el acto inferior, al suponer ello una imperfección,<sup>844</sup> ¿qué imperfección mayor habrá que suponer la limitación y finitud del acto del Eterno equiparándolo con el acto creado? El acto limitado sólo se concibe en el agente limitado, y no en el Agente Eterno, cuya Existencia y Acto son ilimitados.

Como puedes apreciar, esto no es desconocido para quienes poseen un mínimo conocimiento sobre los inteligibles. ¿Por qué no aceptamos que del Eterno emane un acto anterior, al que a su vez le preceda otro, y así *ad infinitum*, de la misma manera que Su existencia es continúa hasta el infinito? El acto de un ser cuya existencia no está limitada en el tiempo, tampoco deberá estar limitado en el tiempo: el acto no podrá retrasarse respecto a la existencia de un ser, salvo por una merma – es decir, que su existencia está imperfecta -, o si es de los agentes que verifican un acto de elección.<sup>845</sup>

Quienes suponen que del Eterno procede un acto creado, están reconociendo que Su acto es de algún modo forzoso<sup>846</sup>, con lo cual Él no será libre al realizarlo.

<sup>841</sup> يجوز yyayûzu.

<sup>842</sup> السَّمَاع Al-samâ: “audición”. Distíngase del Libro “Física” de Aristóteles que en árabe lleva también el nombre de “السَّمَاع al-samâ” *Physica auscultatione o Physico auditio*. No obstante, ambas expresiones hacen referencia al conocimiento basado en la enseñanza del maestro, de los antecesores, etc. En la época de *Pitágoras*, por ejemplo, se distingue entre los *akusmáticos* (auditores) y los *matemáticos* (conocedores). Cf. *Encyclopédie de l’Islam*, SAMÁ, VIII, pp. 1052-1053.

<sup>843</sup> العقليات Al-‘aqliyyât. Es decir, es una cuestión de fe.

<sup>844</sup> وإذا قلنا إن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل الأفضل و فعل الأدنى لأنه نقص Wa idhâ qulnâ ‘inna al-awwal lâ yyayûzu ‘alaihi tark al-fi‘l al-afdal wa fi‘l al-adnâ li-annahu naqs.

<sup>845</sup> فإن من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه، يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك أن كل موجود، فلا يتراخى فعله عن وجوده، إلا أن يكون ينقصه من وجوده شيء، أعني، أن لا يكون على وجوده الكامل، أو يكون من ذوي الاختيار فيتراخى فعله عن وجوده وعن إختياره. Fa ‘inna man lâ yyusâwiqu wuyûdahu al-zamân wa lâ yyuhîtu bihi min tarafaihi, yyalzamu darûratan ‘an yyakûna fi‘lhu lâ yyuhîtu bihi al-zamân wa lâ yyusâwiquhu zamân mahdûd. Wa zâlika ‘anna kull mawâyûd, fa lâ yyatarâjâ fi‘lhu ‘an wuyûdihi, ‘ilâ ‘an yyakûna yyanqusuhu min wuyûdihi shai‘, ‘a‘nî, ‘an lâ yyakûna ‘alâ wuyûdihi al-kâmil, aw yyakûna min dhawî al-‘ijtiyyâr fa-yyatarâjâ fi‘lhu ‘an wuyûdihi wa ‘an ‘ijtiyyârihi.

<sup>846</sup> مضطر Mudtarr.

**Dice Abû Hâmîd:**

Tercer argumento de los *filósofos* a favor de la eternidad del mundo: **insisten** en que el mundo, antes de su existencia, fue posible, porque es un absurdo que primero fuera imposible, y después posible. Esta posibilidad no tiene principio, o sea, nunca cambia<sup>847</sup>, al igual que la existencia del mundo es siempre posible: el mundo en ningún caso puede ser definido como imposible. Por lo tanto, si la posibilidad nunca cesa, el posible será conforme a ella.

Cuando **decimos** que “la existencia del mundo es posible”, ello significa que “no es imposible”. Y, si ella es siempre posible, nunca será imposible. Por el contrario, si su existencia siempre fuese imposible, sería falsa nuestra afirmación “es siempre posible”, al igual que también nuestra aseveración “la posibilidad nunca cesa”. Será verdadero, pues, que “la posibilidad tiene un principio”, y si esto es cierto, “[la existencia del mundo] no fue posible antes”. Y ello implica que existió un estado en el que no fue posible el mundo, ni Dios fue capaz [de crearlo].<sup>848</sup>

**Digo:**

Quienes admiten que el mundo, antes de existir, fue siempre posible, deberán reconocer que es eterno, al suponerse que lo que es siempre posible existe siempre. Y eso no es un absurdo. Y, lo que es posiblemente eterno, será necesariamente eterno, al no ser corruptible, salvo que lo corruptible se volviese eterno. Por eso el sabio [*Aristóteles*] **afirma** que “la posibilidad en las cosas eternas es necesaria”-.<sup>849</sup>

**Dice Abû Hâmîd:**

Nosotros **objetamos** diciendo que el mundo es siempre un ser contingente<sup>850</sup>, y que su creación es imaginable en cualquier momento. Pues, si se considerase que existe siempre, no sería creado, y la realidad<sup>851</sup> no sería conforme a la posibilidad, sino al contrario.

Es el mismo aserto que ellos [los *filósofos*] **sostuvieron** acerca del espacio, alegando que es posible suponer que el mundo fue mayor, que [Dios] es capaz de crear un cuerpo

---

<sup>847</sup> لم يزل ثابت Lam yyazal thâbit.

<sup>848</sup> J.P.Montada, nota 107, p.144.

<sup>849</sup> Edición árabe, nota 78, p. 181; J.P.Montada, nota 108, p.145.

<sup>850</sup> لم يزل ممكن الحدوث Lam yyazal mumkin al-hudûth.

<sup>851</sup> الواقع Al-wâqi`

más allá<sup>852</sup> del mundo, y otro más allá de éste, y así sucesivamente al ser ello infinito. Pero, aún con todo, es imposible la existencia de un espacio lleno infinito, igual que una existencia sin fin.

Más aún, de la misma manera que **se dice** que lo posible es un cuerpo cuya superficie es finita, pero sin determinar si sus medidas son grandes o pequeñas, así también, el ser contingente [será finito], aunque los principios de la existencia no se determinan ni por la anterioridad, ni por la posterioridad. Y el hecho de que [el mundo] es creado significa que está determinado al ser solo posible.

### Digo:

Quienes suponen que, antes del mundo, existe una posibilidad eterna, única en número, deben admitir que el mundo es eterno<sup>853</sup>. En cambio, quienes suponen - como *Abû Hâmid* en su respuesta - que, antes del mundo, hubo posibles mundos infinitos, tendrán que reconocer que, antes del mundo, hubo un segundo, al que le precedió un tercero, y así sin fin, como sucede a los seres humanos, por considerarse que la corrupción del anterior es condición para la existencia del siguiente. Si Dios ¡alabado sea! es capaz de crear antes del mundo otro, y antes de él, otro, [la serie] seguirá necesariamente hasta el infinito; o, de lo contrario llegaría hasta un mundo antes del cual no podría ser creado otro. - Y esto ni lo admiten los *mutakallimûn*, ni se deduce de la prueba que aducen sobre la creación del mundo -.

La hipótesis de que, antes de este mundo, podrían existir mundos infinitos, no parece absurda. Pero si se examina detenidamente, lo es, al ser necesario que la naturaleza de este mundo sea análoga a la de cada individuo<sup>854</sup>, que existe en el mundo generable y corruptible. Y como él, procederá del *Principio Primero*, mediante un ser móvil y un movimiento eternos, de forma que este mundo formaría parte de otro, como sucede a los individuos generables y corruptibles que en él existen. En consecuencia, esta sucesión terminaría bien en un mundo eterno individual<sup>855</sup>, bien continuaría [hasta el infinito]. Y, si es necesario interrumpir la secuencia, será ello preferible en este mundo – esto es, suponerlo uno en número y eterno -.

---

<sup>852</sup> فوق Fawq

<sup>853</sup> أزلي Azalî: significa eterno *a parte ante*; y también, es sinónimo de “eterno” sin más.

<sup>854</sup> الشخص الواحد Al-shajs al-wâhid. **Ing:** an individual person / **It:** i singoli individui / **Cat:** l'individu.

<sup>855</sup> بالشخص Bi-shajs. **Ing:** individually / **It:** un singolo / **Cat:** com a individualitat.

**Dice Abû Hâmîd:**

“El Cuarto argumento [de los *filósofos* a favor de la eternidad del mundo]. **Afirman** que la materia que subsiste en todo ser creado es anterior, al no poder prescindir de ella. De ahí que la materia no sea creada, más bien lo son las formas, los accidentes y las cualidades que le sobrevienen” **Hasta** “la materia primera<sup>856</sup> nunca es creada”.<sup>857</sup>

**Digo:**

En resumen, quiere decir que todo ser creado es posible antes de su creación, y que la posibilidad requiere un sustrato en el que subsistir, que es el recipiente<sup>858</sup> de lo posible. Ahora bien, la posibilidad del recipiente no es la misma que la del agente: afirmar que “*Zaid* puede hacer esto”, no es lo mismo que decir “el paciente<sup>859</sup> puede [recibirlo]”, al ser su posibilidad condición para la posibilidad del agente, y este no puede hacer ningún imposible.

Y, ante la imposibilidad de que la posibilidad anterior al ser creado exista en un sujeto, y que el agente sea el sujeto y el posible – porque una vez el posible exista en acto desaparece la posibilidad –, el sustrato de la posibilidad será el del posible; esto es, la materia, que no se genera<sup>860</sup> por sí; sino que necesitará otra, y así infinitamente. Pues, la materia es generable<sup>861</sup> en tanto está compuesta de materia y forma. Y todo ser generable resulta de algo. Este proceso bien se prolonga regularmente<sup>862</sup> hasta el infinito, en una materia infinita, lo cual es imposible - aunque supongamos un motor eterno, al no existir nada infinito en acto -. O bien las formas se suceden periódica y eternamente<sup>863</sup> en un sujeto que no es ni generable, ni corruptible. Si es así, es necesario un movimiento eterno que produzca la sucesión de los seres generables y corruptibles eternos.

Es evidente que la generación de todo ser generable implica la corrupción de otro; y, al contrario. Si no, se generaría algo de la nada<sup>864</sup>: “generación”<sup>865</sup> significa la

---

<sup>856</sup> المادّة الأولى Al-mâdda al-’ûlâ, equivalente de *Hylé*.

<sup>857</sup> Véase el párrafo íntegro en Algacel, *La Incoherencia de Los Filósofos*, pp. 70-71.

<sup>858</sup> المحل القابل Al-mahall al-qâbil.

<sup>859</sup> المفعول Al-maf’ûl

<sup>860</sup> تتكون Tatakawwanu

<sup>861</sup> متكونة Mutakawwina

<sup>862</sup> على استقامة `Alâ `istiqlâma: de modo rectilíneo. **Ing:** lead directly / **It:** conduce / **Cat:** en una dimensión lineal. En oposición a "بالدور" Bi-dawr: de modo circular.

<sup>863</sup> أزليا و دورا `Azaliyyan wa dawran. **Ing:** eternally and in rotation / **It:** in eterna successione / **Cat:** és eterna i circular.

<sup>864</sup> شيء من غير شيء Shai’ min ghair shai’.

<sup>865</sup> التكون Al-takawwun.

transformación y el cambio de algo de la potencia al acto. De ahí la imposibilidad de transformarse el no-ser<sup>866</sup> en ser, y llamarse “generable”. Habrá entonces un sustrato para las formas contrarias, que es [la materia] donde estas se suceden unas a otras.

**Dice Abû Hâmîd:**

**Objetamos** diciendo que la posibilidad al que ellos [los *filósofos*] se refieren es un juicio racional<sup>867</sup>: llamaremos “posible” a todo aquello que el intelecto supone su existencia; “imposible”, cuando es incapaz de hacerlo; y “necesario”, si no puede suponer su no existencia. Son meros juicios racionales que no precisan de un existente con el que relacionarse por tres razones:

1- Si la posibilidad requiriese algo concreto con el que relacionarse, que se llamaría “posibilidad”, también la imposibilidad exigiría un ser concreto, que sería su “imposibilidad”. Pero, lo imposible en sí no existe, ni tampoco una materia para que la imposibilidad pueda ser relacionada con ella.

**Digo:**

Es evidente que la posibilidad exige una materia. Todos los inteligibles verdaderos<sup>868</sup> requieren alguna referencia extramental, al definirse “lo verdadero” como “aquello que existe en la mente tal como existe extramentalmente”<sup>869</sup>. Es imprescindible, pues, que el significado de lo “posible” incluya alguna referencia a la posibilidad.

Argumentar que “la posibilidad” no requiere ninguna referencia real, alegando que “lo imposible” tampoco la necesita, es un sofisma. Y esto, porque, lo imposible requiere un sujeto, al igual que lo necesita lo posible. Y esto es evidente, al ser lo “imposible” lo contrario de lo “posible”, y exigir los contrarios opuestos un sujeto. Dado que la “imposibilidad” es la negación de la “posibilidad”, si esta requiere un sujeto, aquella también. Así, por ejemplo, **decimos** que la existencia del vacío es imposible debido a la imposibilidad de la existencia de las dimensiones separadas [de la materia] dentro o fuera de los cuerpos naturales. Igualmente **afirmamos** la imposibilidad de que dos contrarios existan en un sujeto único; o que el dos sea el uno, y así en todo ser existente. Al ser todo esto de suyo evidente, es inútil ocuparnos de esta falacia.

<sup>866</sup> عدم الشيء `Adam al-shai': o la no existencia de una cosa.

<sup>867</sup> قضاء العقل Qadâ' al-'aql. **Ing:** a judgement of the intellect / **It:** un mero giudizio dell'intelletto / **Cat:** un concept del enteniment, “judici” o “enunciat”.

<sup>868</sup> المعقولات الصادقة Al-ma'qûlât al-sâdiqa. **Ing:** trae intellectual Concepts / **It:** gli intelligibili veri / **Cat:** els Intel.ligibles vertaders.

<sup>869</sup> الصادق Al-sâdiq. J.P.Montada, nota 113, p.150.

**Dice Abû Hâmid:**

2- El entendimiento determina que “el negro” y “el blanco” son posibles antes de existir. Y, si esta posibilidad es relativa al cuerpo en el que ambos colores están, **se dirá** que este cuerpo puede ser negro o blanco. De ahí que el blanco en sí no sea posible, ni pueda atribuírsele la posibilidad, al ser el cuerpo el posible, y su posibilidad una cualidad relativa. **Preguntaremos:** ¿cómo se define en sí el negro: posible, necesario o imposible? Necesariamente “posible”.

Esto pone de manifiesto que el entendimiento, al definir la posibilidad, no necesita suponer un existente con el que la posibilidad pueda relacionarse.

**Digo:**

Esto es un sofisma<sup>870</sup>. Porque “posible” se predica tanto del recipiente como del objeto recibido<sup>871</sup>. Lo que se predica del sujeto receptor es contrario a lo “imposible”; en cambio lo que se predica del objeto recibido es lo contrario de lo “necesario”. Y lo posible, que es lo contrario de lo imposible, no es el que cambia de la posibilidad al acto en cuanto pasa al acto; porque, si así fuese, desaparecería en él la posibilidad al existir ésta solo en potencia. El sustrato de esta posibilidad es el sujeto cuya existencia en potencia cambia al acto. Y esto es evidente en la definición del “posible”, que es “el inexistente dispuesto a existir y a no existir”. Y el inexistente posible no es posible por no existir, ni por existir en acto, sino que lo es en cuanto está en potencia. Por esto **afirman** los *mu`tazilîes* que el inexistente es una esencia - me refiero a que el inexistente en sí en cuanto está en potencia; es decir, en cuanto a la potencia y la posibilidad que existe en él, es en sí una esencia.<sup>872</sup> La no existencia es una esencia<sup>873</sup>, y es contraria a la existencia, sucediéndose una a la otra: cuando algo desaparece, le sucede su existencia, y al contrario. Al ser imposible que la no existencia en sí<sup>874</sup> se convierta en existencia, y viceversa, será necesario que su recipiente sea otro; esto es, se definirá por la posibilidad, la generación y el cambio de la no existencia a la existencia. El inexistente no se define por la generación ni por el cambio, ni el existente en acto; porque, cuando este pasa al acto, se ve privado de la cualidad de la generación, del cambio y la posibilidad.

<sup>870</sup> مغالطة Mughâlata: o falacia, paralogismo.

<sup>871</sup> المقبول al-maqbûl.

<sup>872</sup> ذاتا ما في نفسه Dhâtan mâ fî nafsîhi. Edición árabe, nota 80, p.186; J.P.Montada, nota 115, p.152;

M.Campanini, nota1, p.155.

<sup>873</sup> العدم ذات ما Al-`adam dhât mâ. **Ing:** a kind of entity / **It:** una realtà essenziale / **Cat:** una certa entitat.

<sup>874</sup> نفس العدم Nafs al-`adam.



Es imprescindible, pues, que exista necesariamente algo que se define por la generación, el cambio y que pasa de la no existencia a la existencia, como sucede con los contrarios que mudan entre sí – me refiero a que es necesario un sujeto en el que suceden unos a otros -. Mas, este sujeto en los accidentes está en acto; y, en las sustancias, está en potencia. No podemos considerar lo que se define por la posibilidad y el cambio como algo que existe en acto - me refiero a la causa de la generación en tanto que está en acto-, siendo la forma contraria a la que está en potencia, y que puede desaparecer-. Es necesario que la causa de la generación forme parte de lo que se genera.

Existe, entonces, un sujeto que es necesariamente el receptor de la posibilidad; esto es, el sustrato del cambio y la generación, y del que **se dice** que se genera, cambia y pasa de la no existencia a la existencia. Con todo, no podemos considerar eso propio de la naturaleza de la cosa que ha cambiado al acto - quiero decir propio del ser que está en acto -. Si así fuese, no se generaría el ser, porque la generación es a partir del no ser y no del ser.

Tanto los *filósofos* como los *mu`tazilîes* convienen en afirmar la existencia de esa naturaleza. Los primeros, sin embargo, opinan que no se despoja de la forma que existe en acto - quiero decir que no se despoja de la existencia -, sino que muta de una existencia a otra, igual que el semen se convierte en sangre, y esta en los órganos del embrión.<sup>875</sup> Y esto, porque, si [esa naturaleza] se despojase de la existencia, subsistiría por sí, y si esto fuese posible, no se generaría nada. A esta naturaleza – [los *filósofos*] - la llaman “materia primera” (*hylé*), que es la causa de la generación y la corrupción. De ahí que consideren que todo ser privado de esa naturaleza no es ni generable ni corruptible.

**Dice Abû Hâmîd:**

**3-** Las almas humanas - según ellos [los *filósofos*] - son sustancias que subsisten por sí, y no son ni cuerpo, ni materia, ni están impresionadas en materia alguna: *Avicena* y otros *filósofos avezados*<sup>876</sup> opinan que [las almas] son creadas, que su posibilidad es previa a su creación, y que no poseen ni esencia ni materia, al ser su posibilidad una

---

<sup>875</sup> J.P.Montada, nota 116, p.153.

<sup>876</sup> المحققون Al- muhaqiqûn. **Ing:** the acknowledged philosophers / **It:** più accreditati pensatori / **Cat:** altres filòsofs de prestigi. M.Campanini, nota 1, p.157.

cualidad relativa que no depende del poder del Omnipotente ni del Agente. ¿De qué depende pues? - Esta cuestión se vuelve contra ellos-.

### **Digo:**

No conozco a ningún *filósofo* (*hukamâ*) que haya dicho que “el alma ha sido realmente creada”<sup>877</sup>, y que después “es inmortal”<sup>878</sup>; con excepción del relato que [*Abû Hâmid*] toma de *Avicena*. Todos convienen en que su creación es relativa – me refiero a su unión<sup>879</sup> con los posibles cuerpos receptores, como los rayos solares se reflejan en el espejo -. Según ellos, la naturaleza de esta posibilidad no es como la de las formas creadas que son generables y corruptibles, sino que es otra posibilidad que ellos han deducido del argumento apodíctico, y cuya naturaleza de su sustrato es distinta de la de la materia primera (*hylé*).

Solo podrán comprender las opiniones de los *filósofos* sobre estos temas quienes hayan estudiado las condiciones establecidas en sus libros, gracias a su talento<sup>880</sup> y con el apoyo de un maestro competente. - No es propio de *Abû Hâmid* tratar estas cuestiones de esta forma. Y ello tiene dos explicaciones, bien que habiéndolas comprendido en esencia las interpreta al contrario de lo que son realmente - lo cual es propio de los malintencionados-; bien porque al no entenderlas debidamente se puso a debatir sobre algo que desconoce - lo cual es propio de los ignorantes -. Nosotros no consideramos que adolezca de ambos defectos, aunque el caballo puede tropezar. La torpeza de *Abû Hâmid* fue solo la redacción de este libro<sup>881</sup>. Acaso las circunstancias le hayan obligado a ello.

### **Responde *Abû Hâmid* en nombre de los *filósofos*:**

**Si se alega** que es absurdo atribuir “la posibilidad” a un juicio racional al no tener este sentido alguno, salvo si se refiere al conocimiento de la posibilidad y ser esta un objeto conocido distinto del conocimiento, que lo abarca y depende de él. Si se supusiera que el conocimiento no existe, existiría lo conocido, mientras que si no existiera, no habría conocimiento. De ahí que el conocimiento y el objeto conocido sean dos cosas

---

<sup>877</sup> حادثة حدوثاً حقيقياً *Hâditha hudûthan haqîqiyyan*.

<sup>878</sup> باقية *Bâqiyya*.

<sup>879</sup> إتصالها *Ittisâluhâ*.

<sup>880</sup> مع فطرة فائقة *Ma`a fitra fâ`îqa*. Cf. *supra*, notas 1196, 1198.

<sup>881</sup> Es decir, “*Tahâfut al-falâsifa* = *La Incoherencia de los Filósofos*”.

[distintas] siendo una causa, y la otra, efecto.<sup>882</sup> De la misma manera si supusiéramos que los inteligentes no reconocen “la posibilidad” como juicio racional por desconocerlo, **diríamos** que la posibilidad e incluso los posibles en sí nunca desaparecen, pero los intelectos los desconocen. E igualmente si los intelectos y los inteligentes<sup>883</sup> desapareciesen, permanecería la posibilidad.

Las tres objeciones anteriores son infundadas:

**Primero**, porque la “imposibilidad” es una cualidad relativa y requiere algo con el cual relacionarse, siendo el significado de lo “imposible” la unión de dos contrarios. Así, pues, si el sustrato es blanco, es imposible que sea negro, y será preciso que exista un sujeto designado<sup>884</sup> dotado con una determinada cualidad. **Se dirá:** es imposible que le sobrevenga su contrario, al ser la “imposibilidad” una cualidad relativa que se relaciona con el sujeto en el que subsiste. Mientras que la “necesidad” – se sabe que – es [una cualidad] relativa al ser necesario.

**Segundo**, porque es falso decir que “el color negro en sí es posible”. Si éste se percibe en abstracto – es decir, en ningún sustrato –, será imposible. Y posible, si se supone como forma<sup>885</sup> en un cuerpo: el cuerpo está dispuesto para mudar de forma al ser el cambio posible en él, de lo contrario el negro carecerá de esencia individual<sup>886</sup> que pueda definirse como posible.

**Tercero**, porque el alma es para unos [*filósofos*], eterna, y puede relacionarse con los cuerpos<sup>887</sup>. Mientras que entre quienes admiten que es creada, unos opinan que está impresionada en la materia y es intrínseca a la complejidad – como sostiene *Galeno* en algunos de sus libros-<sup>888</sup>. De ahí que [el alma] exista en una materia con la cual pueda relacionarse su posibilidad. Otros, sin embargo, admiten que es creada, pero que no está impresionada [en la materia]. Lo cual significa que es posible que a la materia la disponga un alma racional. Y al ser la posibilidad previa a su creación, estaría

<sup>882</sup> أحدهما تابع، والآخر متبوع Ahaduhumâ tâbi`, wa-l-`âjar matbû`.

<sup>883</sup> العقول والعقلاء Al-`uqûl wa-l-`uqalâ`. **Ing:** minds and racional beings / **It:** l'intelletto e gli esseri razionali / **Cat:** les Intel.ligències i els éssers racionals.

<sup>884</sup> موضوع يشار إليه Mawdû` yyushâru ilaihi.

<sup>885</sup> هيئة Hai`a. **Ing:** form / **It:** Foggia esteriore, aspetto / **Cat:** forma.

<sup>886</sup> نفس مفردة Nafs mufrada. **Ing:** individuality / **It:** una individualità/ **Cat:** una individualitat pròpia.

<sup>887</sup> Según los platónicos y neoplatónicos.

<sup>888</sup> Cf. M. Concepción Vázquez de Benito. *La Medicina de Averroes: Comentarios a Galeno*. Colegio Universitario de Zamora, 1987. J.P.Montada, nota 119, p.156. **Galeno: (ca. 129-ca. 215)**, médico y filósofo procedente de Asia Menor de influencia helenística. Entre sus escritos *Sobre el método terapéutico, Sobre la función de las partes, Introducción a la lógica, Sobre las pasiones y los errores del alma, etc.* Cf. *Diccionario Akal. El saber griego*, Madrid, Akal, 2000, pp. 487-495; y también Abdurrahman Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: Librairie Philosophique. J.Vrin, 1968.

relacionada con la materia, porque, aunque no esté el alma impresionada en ella, existirá entre ambas una relación, al ser el alma la que la dispone y se sirve de [la materia]. En este sentido la posibilidad depende de la materia.

**Digo:**

Todo este aserto es correcto. Lo comprenderás mejor en nuestra explicación dada anteriormente sobre la naturaleza de lo “posible”.

**Dice Abû Hâmîd** contradiciendo a los *filósofos* (*hukamâ*):

**Respondemos:** considerar “la posibilidad”, “la necesidad” y “la imposibilidad” [meros] juicios racionales, es correcto. Y a todo cuanto han dicho [los *filósofos*] respecto a que el juicio racional remite al conocimiento y que éste requiere un objeto conocido, **contestaremos:** al igual que - según ellos - la coloración, la animalidad y demás juicios universales<sup>889</sup> son conocimientos que existen solo en el entendimiento<sup>890</sup>, y aunque no existen realmente, no se dice que carezcan de objeto conocido. Los *filósofos* han llegado incluso a afirmar que los universales sólo existen en mente<sup>891</sup>, mientras que en la realidad existen únicamente seres particulares e individuales<sup>892</sup>, que aun siendo sensibles y no inteligibles, propician que el entendimiento extraiga de ellos juicios racionales abstractos de la materia. De ahí que la coloración sea un juicio racional singular, distinto de la blancura y de la negrura<sup>893</sup>. Pues, es inconcebible que exista un color que no sea ni negro, ni blanco, ni otro, mientras que la forma de “coloración” en el entendimiento no varía. Por ello se dice que “la coloración” existe mentalmente, y no en la realidad. - Si esto no es imposible, lo que hemos dicho tampoco -.

**Digo:**

Esto es un sofisma. La “posibilidad”, al igual que todos los universales, es universal pese a ser sus particulares<sup>894</sup> extramentales. El conocimiento no se refiere al concepto universal, sino a los particulares que, de modo universal, se generan en la mente abstrayéndolos de la naturaleza única y común, que es divisible en las materias. La

<sup>889</sup> القضايا الكلية Al-qadâyya al-kulliyya.

<sup>890</sup> ثابتة في العقل Thâbita fi-l-`aql.

<sup>891</sup> في الأذهان # في الأعيان Fi-l-adh-hân vs. Fî al-`a`yyân. **Ing:** in the mind vs. In the external world / **It:** nella mente vs. Nella realtà [esterna] / **Cat:** en les ments vs. En la realitat externa.

<sup>892</sup> الجزئيات الشخصية Al-yuz`iyyât al-shajsiyya.

<sup>893</sup> السوادية البيضاء Al-bayyâdiyya, al-sawâdiyya.

<sup>894</sup> الكليات، الجزئيات Al-kuliyyât, al-yuz`iyyât. Sobre los universales, véase J.P.Montada, nota 120, p.156.

naturaleza de lo universal, pues, no pertenece a las cosas de las que él es su universal. En este sentido el razonamiento [de *Abû Hâmid*] es erróneo. Pues, considera que la naturaleza de la “posibilidad” es universal sin existir particulares a los que referirse -me refiero a la posibilidad universal -. Y lo universal no es un objeto conocido, sino que, a través de él, se conocen las cosas; y es algo que existe en potencia en la naturaleza de las cosas conocidas. Si no fuera por eso, la percepción de los particulares en cuanto son universales sería falsa; pero solo, si la naturaleza de la cosa conocida fuese particular en esencia, y no por accidente. Mas es al revés - me refiero a que es particular por accidente, y universal en esencia -. Por eso cuando el entendimiento no percibe esa naturaleza en tanto que es universal, se equivoca y la juzga erróneamente. En cambio, al abstraer de la materia la naturaleza de los particulares convirtiéndolos en universales, podrá juzgarlos verdaderamente. De lo contrario, los confundirá siendo “lo posible” uno de ellos.

Cuando los *filósofos* **afirman** que los universales existen en la mente y no en la realidad, **quieren decir** que están en la mente en acto, y no en la realidad; pero no que no existan en la realidad en absoluto, sino que existen en potencia, y no en acto. Si no existiesen en absoluto, no serían reales.

Dado que [los universales] existen en potencia extramentalmente, igual que “lo posible”, sus naturalezas serán similares. Por esta razón - es decir, al existir ambos en potencia - se ha equivocado [*Abû Hâmid*] comparando “la posibilidad” con “los universales”. Cree asimismo que los *filósofos* afirman que “los universales no existen extramentalmente en absoluto” y de esto deduce que “la posibilidad también no es extramental”. ¡Cuán falso y execrable es este sofisma!.

**Dice *Abû Hâmid*:**

En cuanto a **la afirmación** [de los *filósofos*]: “si se supusiera la no existencia de los inteligentes o su desconocimiento [de la posibilidad], ésta no desaparecería”.

**Responderemos:** y si se supusiera que aquéllos no existen, ¿desaparecerían acaso los universales, que son los géneros y las especies? **Si responden** afirmativamente alegando que [los universales] solo tienen sentido si son juicios racionales, **afirmaríamos** lo mismo en cuanto a “la posibilidad”, al no existir diferencia alguna entre ambas cosas. E igualmente **si dicen** que [los universales] existen siempre en el conocimiento de Dios, Altísimo, **responderíamos** lo mismo respecto a “la posibilidad”.

– Exigimos lo mismo -. <sup>895</sup> Con todo, nuestro objetivo es demostrar la contradicción de sus afirmaciones.

**Digo:**

La estupidez <sup>896</sup> y la contradicción en este razonamiento son más que evidentes. Lo más convincente es que se basa en dos premisas. La primera es incorrecta. Consiste en que es evidente que la posibilidad es un particular extramental; y, también, un universal, que es el inteligible de esos particulares. Y [la segunda], se basa en que la naturaleza de los particulares posibles y extramentales es la misma del universal que es mental, entonces [la posibilidad] no es ni particular ni universal, o es ambas cosas. Y esto es una estupidez. Como quiera que sea, lo universal es extramental.

**Dice Abû Hâmid:**

Cuando alegan que “la imposibilidad” es relativa a la materia de la cosa y es imposible en ella su contrario, no es así en todo imposible. Pues, es imposible que Dios, Altísimo, tenga un asociado <sup>897</sup>; y, sin embargo, no existe ninguna materia con la que se relacione “la imposibilidad”.

Si [los *filósofos*] **objetan** diciendo que la imposibilidad de que exista un asociado [de Dios], significa que “la unicidad de la esencia y existencia de Dios, Altísimo, es Necesaria, y es un atributo añadido a Su esencia” <sup>898</sup>, **responderemos:** no es Necesaria, puesto que - conforme a vuestra doctrina-, el mundo coexiste con Él. Con lo cual, Él no es la única esencia que existe.

**Si dicen** que Su unicidad <sup>899</sup> respecto a otro ser semejante <sup>900</sup> es Necesaria – siendo lo contrario de lo necesario imposible -, y es una cualidad añadida [a Su esencia].

**Responderemos:** la unicidad de Dios, Altísimo, en relación con el mundo no es la misma en relación con el ser semejante, al ser ésta necesaria, y aquella no.

---

<sup>895</sup> الإلزام واقع Al-‘ilzâm wâqi`

<sup>896</sup> سخافة Sajâfa: o un disparate.

<sup>897</sup> الشريك Al-sharîk. **Ing:** a rival / **It:** un altro dio / **Cat:** una divinitat associada.

<sup>898</sup> إنفراد الله تعالى بذاته وجوده واجب، والإنفراد مضاف إليه Tinfirâd Allah Ta`âlâ bi-dhâtihi wa wuyûdihi wâyib, wa-l-‘infirâd mudâf ‘ilaihi.

<sup>899</sup> الإنفراد Al-‘infirâd. **Ing:** the solitude / **It:** l’individualità / **Cat:** l’estar sol.

<sup>900</sup> النظير A-nazîr. **Ing:** equal, a rival / **It:** omologo / **Cat:** semblant.

**Digo:**

Este discurso es inútil. Es indudable que los juicios del entendimiento son juicios sobre la naturaleza de las cosas extramentales. Si “posible” e “imposible” no fuesen extramentales, el juicio racional no existiría, ni se diferenciaría el intelecto de la imaginación. De ahí la imposibilidad de que exista, en la realidad, un ser semejante a Dios ¡Alabado sea! Por ser Su existencia Necesaria. - Es inútil pues ahondar en esta cuestión-.

**Dice Abû Hâmid:**

Es absurdo su argumento [de los *filósofos*] sobre las almas creadas, al poseer estas esencias simples<sup>901</sup> y una posibilidad anterior a su creación, sin existir nada que se le pueda añadir. Y cuando **dicen**: “es posible que la materia esté regida por el alma”, se refieren a una relación remota<sup>902</sup>.

Si [los *filósofos*] os conformáis con esto, no será inverosímil **afirmar** que la posibilidad [del alma] creada significa que “el Omnipotente puede crearla”, y se relacionará tanto con el Agente [el Creador] como con el paciente; esto es, el cuerpo receptor. No existe diferencia alguna, al no estar impresionada en ninguno de los dos.

**Digo:**

Quiere decir que si [los *filósofos*] estiman que la posibilidad de la creación del alma no está impresa en la materia, tendrán que reconocer que la posibilidad en el receptor es análoga a la posibilidad en el agente del que procede el acto, y que ambas posibilidades son iguales. Y esto es inaceptable. Porque, - según esta teoría -, el alma parece como si rigiera el cuerpo desde fuera, de la misma manera que el artesano dispone su obra<sup>903</sup>. Y que el alma no es una forma en el cuerpo, como no lo es el artesano respecto a su obra.

La respuesta es que, no es imposible que, entre las perfecciones que son análogas a las formas<sup>904</sup>, exista una que se distinga de su sustrato - como el capitán respecto a su barco y el artesano respecto a su instrumento -. Y, si el cuerpo es como el instrumento para el alma, esta será una forma separada. Pero la posibilidad en el instrumento no es como la que existe en el agente; sino que el instrumento existe en ambos casos - me refiero a la

<sup>901</sup> ذوات مفردة Dhawât mufrada. **Ing:** the have individual essences / **It:** sono individuali per essenza / **Cat:** tenen unes essències individuals.

<sup>902</sup> إضافة بعيدة Idâfa ba`îda.

<sup>903</sup> المصنوع، الصانع، A-sâni`, al-masnû`.

<sup>904</sup> الكمالات...الهيئات Al-kamâlât...al-hai`ât. **Ing:** the entelechies...forms / **It:** enti perfezionati...forme / **Cat:** les perfeccions...les formes. J.P.Montada, nota 121, p.161.

posibilidad en el paciente y en el agente -. Por eso los instrumentos son motores y móviles: en tanto que son motores poseen la posibilidad del agente, y en cuanto que son móviles la del paciente.

Quienes estiman que el alma está separada no están obligados a considerar que la posibilidad del paciente es la misma que la del agente. Además - según los *filósofos* - la posibilidad en el agente no es un juicio racional solamente, sino también extramental.

- Es inútil entonces esta objeción en la que compara entre ambas posibilidades -.

Cuando *Abû Hâmid* se percató de que todos estos razonamientos sembraban la duda y la incertidumbre en quienes eran incapaces de resolverlos - lo cual es propio de los malos sofistas -, **respondió** diciendo:

**Si se dice:** en todas las objeciones os habéis dedicado a confrontar las dificultades entre sí sin haber resuelto ninguna. **Responderemos:** la objeción ciertamente demuestra la falsedad de un discurso, y las dificultades se resuelven mediante la objeción y la exigencia<sup>905</sup>. Hemos logrado pues el propósito de nuestro libro al confundir sus opiniones y argumentos para demostrar su incoherencia<sup>906</sup>. No ha sido nuestra intención defender una doctrina en particular. Tampoco hemos examinado sus argumentos a favor de la creación del mundo. Nuestra intención ha sido invalidar su doctrina de la eternidad [del mundo].

Cuando terminemos este libro, redactaremos otro que titularemos “*Los fundamentos de las creencias*”<sup>907</sup> – ¡con la ayuda de Dios! ¡Si Él quiere!-. Trataremos de establecer en él la doctrina verdadera como en éste hemos destruido<sup>908</sup> sus doctrinas [falsas].

### **Digo:**

Confrontar unas dificultades con otras no significa destruir. Más bien ello sirve para suscitar la incertidumbre y la duda entre quienes en su confrontación ni resuelven ni anulan ninguna.

---

<sup>905</sup> المعارضة والمطالبة Al-mu`ârada wa-l-mutâlaba. **Ing:** the opposite view and its foundation / **It:** un'obiezione, e poi sostenendola / **Cat:** établir el contrari i investigar. Términos propios de la escuela escéptica. J.P.Montada, nota 122, p.162.

<sup>906</sup> تهافت Tahâfut

<sup>907</sup> قواعد العقائد *Kitâb “Qawâ'id al-`aqâid”*. Es el segundo libro de la Obra maestra de Algazel titulada “إحياء علوم الدين” *Thyâ'ulûm ad-dîn* (Vivificación de las ciencias religiosas), que consta de 4 volúmenes, edición de El Cairo, 1937-1939. Cf. M.Asín Palacios: *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4v., Madrid, 1934 -1941; del mismo autor, *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética*, Zaragoza, 1901. Cf. J.P.Montada, nota 123, p.162; M.Campanini, nota 1, p.163.

<sup>908</sup> إثبات # هدم Ithbât vs. Hadm. Establecer vs. Destruir.



La mayoría de las objeciones que este hombre [*Abû Hâmid*] suscita en su contra [de los *filósofos*] son dudosas, al oponer unas afirmaciones contra otras y comparar las contrarias entre sí. Su objeción, por tanto, es incompleta. Para que sea completa tendría que refutar sus doctrinas en sí conforme a la realidad, y no - según como él las narra.<sup>909</sup> Como cuando supone que los adversarios [los *mutakallimûn*] pueden sostener que la “posibilidad” es un concepto mental<sup>910</sup>, igual que [los *filósofos*] sostienen lo mismo de lo “universal”.

Si se admitiese que esta comparación es cierta, de ello no se seguiría la nulidad de la idea de que la “posibilidad” es un concepto fundado en la realidad, sino más bien habría dos hipótesis: o es falso que lo “universal” es sólo [un concepto] mental, o es falso que la “posibilidad” es solamente [un concepto] mental.<sup>911</sup>

Habría sido más conveniente para [*Abû Hâmid*], en vez de suscitar la duda y la incertidumbre, haber redactado este libro en el que promete establecer la verdad<sup>912</sup>, a fin de que los lectores hubiesen podido leerlo antes de morir o que él falleciera antes de haberlo escrito. - Libro que no nos haya llegado, o tal vez no lo escribió -.

Su **afirmación** de que no es su propósito defender en su libro<sup>913</sup> ninguna doctrina en particular, es para que que no se sospeche que hace una apología del *ash`arismo*.<sup>914</sup>

En otros libros que se le atribuyen, se pone de manifiesto que los que versan sobre las *Ciencias Divinas* [o la Metafísica] se basan en la doctrina de los *filósofos*. Esto es claramente evidente en el que se titula “*La Hornacina Luminosa*”.<sup>915</sup>

<sup>909</sup> وأكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض. وتلك معاندة غير تامة. والمعاندة Wa`akthar al-`aqâwîl al-latî tâtammâ inna hiya al-latî taqtadî `ibtâl mazhabihim bi-hasabi al-`amr fî nafsîhi, lâ bi-hasabi qawl al-qâ`il bihi. `ânadahum bihâ hadhâ al-rayul hiyya shukûk tu`radu `inda darb aqâwîl ba`duhâ bi- ba`d. Wa tilka mu`ânada ghair tâmma. Wa-l-mu`ânada al-tâmma `innamâ hiyya al-latî taqtadî `ibtâl mazhabihim bi-

<sup>910</sup> حكم ذهني Hukm dhihnî: juicio de la mente.

<sup>911</sup> فإنه لو سلم صحة الشبه بينهما، لم يلزم عن ذلك إبطال كون الإمكان قضية مستندة إلى الوجود. وإنما كان يلزم عنه أحد الأمرين: إما إبطال كون الكلي في الذهن فقط، وإما كون الإمكان في الذهن فقط. Fa`innahu law sul-lim sihhatual-shabah bainahumâ, lam yyalzam `an zâlika `ibtâl kawn al-`imkân qadiyya mustanada `ilâ al-wuyûd. Wa`innamâ kanâ yyalzamu `anhu`ahad al-`amrain: `immâ `ibtâl kawn al-kullî fî al-zihn faqat, wa`immâ kawn al-`imkân fî al-zihn faqat.

<sup>912</sup> تقرير الحق Taqrîr al-haqq.

<sup>913</sup> Es decir, La *Incoherencia de los Filósofos*.

<sup>914</sup> Sobre la doctrina *ash`arî*, vid, *supra*, nota 1130.

<sup>915</sup> مشكاة الأنوار في رياض es el ya mencionado libro de Algazel cuyo título completo es “مشكاة الأنوار في رياض” o “*El Nicho de las Luces*”) versa sobre la mística. Véase algunos extractos del mismo en M.Asín: *La espiritualidad*, IV, Madrid, 1939-1941, pp. 242-250. Y también la edición árabe, nota 84, p.195; J.P.Montada, nota 125, p.163; M.Campanini, nota 1, p.164.

## Cuestión Segunda

**Dice Abû Hâmid:**

Debes saber que esta cuestión deriva de la primera. - Según ellos [los *filósofos*]-, al igual que el mundo es eterno y sin comienzo, tampoco tiene fin. Es inconcebible su corrupción y aniquilación<sup>916</sup>, porque es sempiterno<sup>917</sup>.

Las cuatro pruebas que esgrimen y que hemos mencionado en la cuestión anterior acerca de *la eternidad sin comienzo*, valen igualmente para esta segunda cuestión<sup>918</sup>, al igual que también sirven las mismas objeciones que antes hemos alegado al no existir diferencia alguna.

En efecto, [los *filósofos*] **sostienen** que el mundo es causado, que su causa es eterna, sin principio ni fin, con lo cual el efecto ha de ser como la causa: si la causa no cambia tampoco el efecto mudará. En esto se basaron para negar el comienzo del mundo [en el pasado], y es en sí válido para negar su finitud [en el futuro]<sup>919</sup>. Esta es su **primera argumentación**.

La **segunda**, se basa en que si el mundo desapareciera<sup>920</sup>, su no existencia sería posterior a su existencia, y habría un “después”, lo cual confirmaría la existencia del “tiempo”.

En cuanto a la **tercera**, según la cual, la posibilidad de la existencia no cesa<sup>921</sup>, al igual que la existencia posible lo es conforme a la posibilidad, no es sólida. Para nosotros [los *mutakallimûn*] es imposible que [el mundo] sea eterno sin principio; en cambio, es posible que sea eterno sin fin, si Dios, Altísimo, lo hubiera hecho eterno. Pues, no es necesario que lo creado tenga un fin, pese a que el acto ha de ser creado y tener un principio.

---

<sup>916</sup> فناء Fanâ'. **Ing**: disappearance / **It**: annientamento.

Término técnico sufí. Vs. “بقاء Baqâ'”: permanencia, supervivencia, inmortalidad. Cf. A.M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938.

<sup>917</sup> لم يزل كذلك ولا يزال أيضا كذلك Lam yyazal kadhâlika wa la yyazâl Aidan kadhâlika.

<sup>918</sup> الأزلية Al-azaliyya: Cuestión primera sobre la eternidad sin comienzo o *a parte ante*; y الأبدية Al-abadiyya: Cuestión segunda sobre la eternidad sin fin o *a parte post*.

<sup>919</sup> الإنقطاع Al-'inqitâ': finitud.

<sup>920</sup> عدم `Udima

<sup>921</sup> لا ينقطع Lâ yyanqati': permanente, infinita.

*Abû-l-Hudhail al-`Allâf*<sup>922</sup> es el único que consideró necesario que el mundo tenga un fin, **afirmando** que, igual que es imposible que en el pasado haya habido un número infinito de revoluciones, tampoco las habrá en el futuro. Y esto es falso, al no formar el “futuro” parte de la existencia, ni sucesiva ni simultáneamente, a diferencia del “pasado” que lo hace de forma sucesiva y no simultánea.

Es evidente, pues, que nunca estableceremos por la razón que la eternidad a *parte post* del mundo es inverosímil, más bien admitimos tanto su permanencia como su aniquilación<sup>923</sup>, porque son dos posibilidades que se deducen de la Ley revelada. De ahí que la especulación sobre esta cuestión sea ajena a la razón.<sup>924</sup>

### Digo:

La afirmación [de *Abû Hâmid*] que lo que se sigue necesariamente del argumento primero [de los *filósofos*] acerca de la *eternidad del mundo* en el pasado, es válido en el futuro, es correcta, igual que también su segundo argumento.

Y cuando dice: “Según ellos, no se sigue necesariamente del argumento tercero [acerca de la eternidad del mundo] en el futuro lo mismo que en el pasado. Porque no es posible que [el mundo] sea eterno en el pasado; pero sí lo es, en el futuro. - *Abû-l-Hudhail al-`Allâf*, es el único que cree imposible que el mundo sea eterno a *parte ante y a parte post*”. No es así. Porque si es admisible su **afirmación** [de los *filósofos*] de que la posibilidad del mundo no cesa desde siempre, y que coexiste con su medida que es un estado dotado de una extensión y que le es inherente, igual lo es en el ser posible cuando muta al acto,<sup>925</sup> y que es evidente que esta extensión carece de un principio<sup>926</sup>, también será admisible su **aserto** de que el tiempo tampoco tiene un principio. Porque el tiempo no es sino esa extensión, y llamarlo “eternidad” en el

<sup>922</sup> أبو الهذيل العلاف *Abû-l-Hudhail al-`Allâf*: es el primer teólogo mu`tazilî. Cf. *Encyclopédie de L'Islam*, I, pp. 131-132 (H.S.Nyberg). Cf. “The Hudhailiyâ”, pp.46-48, en *Muslim Sects and Divisions. The Sections o Muslim Sects in Kitâb al-Milal wa l-Nihal* by Sahrasânî, traducido por A.K.Kazi and J.G.Flynn, 1984. Vid, M.Campanini, nota 1, p. 166.

<sup>923</sup> إفناء 'Ifnâ' vs. Baqâ'. **Ing**: incorruptibility vs. corruptibility / **It**: la durata vs. l'annichilamento.

<sup>924</sup> لا يتعلق النظر فيه بالمعقول Lâ yata`allaqu al-nazar fîhi bi-l-ma`qûl. Es decir, la eternidad a *parte post* del mundo no es demostrable.

<sup>925</sup> لأنه إذا سلم لهم أن العالم لم يزل (منذ الأزل) إمكانه، وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان، كما يلحق الموجود Li-`annahu 'izâ sul-lima lahum 'anna al-`âlam lam yyazal (munzu al-`azal) 'imkânuhu, wa 'anna 'imkânuhu yyalhaquhu hâla mumtadda ma`ahu yyuqaddaru bihâ zâlika al-`imkân, kamâ yyalhaqu al-mawâyûd al-mumkin, 'izâ jaraya 'ilâ al-fi'l, tilka al-hâl

<sup>926</sup> أول Awwal

sentido que le dan los materialistas<sup>927</sup> no tiene sentido. Si el tiempo es indisociable de<sup>928</sup> la posibilidad, y esta lo es respecto al ser móvil, este tampoco tendrá principio.

Es asimismo falsa la **aserción** [de los *mutakallimûn*] que “todo lo que existe en el pasado tiene principio”, por existir el [Ser] *Primero* eternamente *a parte ante* y *a parte post*. Y la distinción que establecen entre el [Ser] *Primero* y Su acto es una tesis que deben demostrar, debido a la diferencia que existe entre “lo que existe en el pasado y no es eterno” y entre “lo eterno que en él existe”: lo no eterno, en el pasado, es finito en los dos extremos - quiero decir que tiene comienzo y fin-, al contrario de lo eterno en el pasado que no los tiene.

Dado que los *filósofos* no establecen un comienzo del movimiento circular y no consideran que su existencia en el pasado sea análoga a la del ser corruptible, no tienen por qué reconocer que tiene un fin. Quienes así lo admitan, incurrirán en una contradicción. Por lo tanto es correcta esta proposición que “todo lo que tiene un comienzo tiene un fin”. Pero no lo es, que algo tenga un comienzo y no un fin; a no ser que lo posible se vuelva eterno, y ser posible todo lo que comienza. No es evidente, sin embargo, la existencia de algo que sea [al mismo tiempo] corruptible y eterno.- Esto deberá ser examinado, pese a haberlo estudiado los antiguos *filósofos*<sup>929</sup>. – *Abû-l-Hudhail* conviene con ellos en afirmar que todo ser creado es corruptible, y, también, en su defensa firme de la creación.

Quienes distinguen entre el pasado y el futuro, alegando que lo que hubo en el pasado pertenece en su totalidad a la existencia, mientras que lo que exista en el futuro solo le pertenece de forma sucesiva, su discurso es falso<sup>930</sup>. Y esto, porque, lo que participa realmente en el pasado y en el tiempo, será limitado en sus extremos, y su totalidad será necesariamente finita. Mientras que lo que no comienza en el pasado – a diferencia de lo que sucede al ser creado - sólo lo hará de modo equívoco, al coexistir con el pasado de forma infinita y carecer de totalidad, pese a poseerlas sus partes.

Y esto, porque, el tiempo no tiene un comienzo en el pasado<sup>931</sup>, al ser todo comienzo en el tiempo un “presente”, y precederle a todo presente un “pasado”. Lo que coexiste con el tiempo, será necesariamente infinito, al ser sus partes limitadas por ambos

---

<sup>927</sup> دهر Dahr, *vid, supra*, nota 1224. **Ing**: it timeless eternity / **It**: “eone”. Según los materialistas, todo es eterno e infinito *en acto*. Y esto es imposible, porque el infinito – según los *filósofos* - existe en potencia, pero no en acto.

<sup>928</sup> مقارن لـ Muqârin li-

<sup>929</sup> الأوائل Al-awâ'il sinónimo de “qudamâ” vs. “muta'ajirûn”: o los modernos, los posteriores.

<sup>930</sup> كلام مموه Kalâm mumawwah.

<sup>931</sup> له مبدأ أول حادث في الماضي Lahu mabda' awwal hâdith fî al-zamân.

extremos por el tiempo las únicas que comienzan en el pasado; de la misma manera que el tiempo en el ser móvil sólo comienza a existir realmente a partir del “instante presente”<sup>932</sup>, al igual que el movimiento comienza a existir cuando el ser móvil empieza a moverse en la magnitud [del espacio] en “el instante” que fluye.<sup>933</sup>

Y, del mismo modo no decimos con respecto al ser eterno *a parte ante*, que su existencia anterior comienza en el instante; pues, si fuese así, su existencia tendría un principio y estaría limitada por el tiempo en ambos extremos. Igualmente **afirmamos** que lo que coexiste *con* el tiempo, no existe *en* él. Las revoluciones del pasado que están limitadas por el tiempo solo son imaginables; en cambio, las que coexisten con él, no tienen comienzo en el pasado, igual que no lo tiene lo que existe eternamente al no estar limitado por el tiempo.

Cuando se imagina un Ser Eterno<sup>934</sup>, cuyos actos no son posteriores a Su existencia - como sucede en todo ser que existe en efecto y con esta cualidad -, que, si es Eterno, y no tiene comienzo en el pasado, Sus actos tampoco tendrán comienzo en él, porque serían finitos, y Él carecería de acto siempre, y esto es imposible. Más bien, sería conveniente que el Ser que no comienza a existir en el tiempo ni está limitado por él, que Sus actos no existan en el tiempo ni estén limitados por él, al no existir ninguna diferencia entre Su existencia y Sus actos. Si los movimientos de los cuerpos celestes y sus concomitantes<sup>935</sup>, son actos de un Ser Eterno cuya Existencia no comienza en el pasado, Sus actos tampoco comenzarán en el pasado. Y no es lícito afirmar que “lo que es eterno *a parte ante*”, comienza en el pasado, y tiene fin; porque lo que tiene fin, tiene principio. Y cuando **decimos** que “es eterno *a parte ante*”, estamos negando su comienzo en el pasado y que tenga un principio. Quienes suponen que comienza en el pasado, presuponen que tiene un principio. De este modo anticipan las conclusiones a la demostración<sup>936</sup>. No es correcto, pues, que comience a existir lo que coexiste eternamente con el Ser Eterno, excepto si este comenzara a existir en el pasado.

<sup>932</sup> الآن Al-‘ân

<sup>933</sup> كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة إلا “الآن”، ولا (يدخل) من الحركة (في الوجود) إلا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سبيل. Kamâ lâ yyadjlu fî-l-wuyûd al-mutaharrik min al-zamân fî al-haqîqa ‘ilâ “al-‘ân”, wa lâ (yyadjulu) min al-haraka (fî-l-wuyûd) ‘ilâ kawna al-mutaharik ‘alâ al-‘izam al-lazî yyataharaku ‘alaihi fî al-‘ân al-lazî huwa sayyâl. Cf. Abdurrahman Badawi, “3- Alexandre d’Aphrodise “Le mobile sur une grandeur se meut-il, au début de son mouvement, sur sa première partie, ou non?””, en *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, . pp. 140-142.

<sup>934</sup> موجود أزلي Mawyûd azalî

<sup>935</sup> مايلزم عنها Mâ yyalzamu ‘anhâ

<sup>936</sup> Al-musâdara ‘alâ al-matlûb: es un procedimiento argumentativo que consiste en adelantar las conclusiones a la demostración. Recuérdese los siete *Tópicos* que emplean los sofísticos: 4 – refutaciones basadas en la *petición de principio*. Cf. *supra*, nota 1122.

Nuestra **afirmación** [de los *filósofos*] que “todo lo que comienza en el pasado comienza a existir”, tiene dos acepciones; una, que “todo lo que comienza en el pasado comienza a existir”, lo cual es correcto. Y, la otra, que aquello que coexiste con el Ser Eterno - es decir, que es inseparable de él -, no es correcto afirmar que comienza a existir; porque, “comienza”, es contrario a decir “coexiste con el Ser Eterno”, por no haber diferencia alguna entre Su acto y Su existencia. Me refiero a que quienes admiten la posibilidad de la existencia de un Ser eterno *a parte ante*, tendrán que aceptar también que Sus actos son eternos *a parte ante*. Y no que Estos han comenzado a existir, o que el Ser eterno *a parte ante* comienza a existir. Todo esto es evidente - como puedes ver -. De modo que junto a este *Ser Primero* [Dios] pueden existir actos sempiternos. Y, si esto es imposible respecto a Su acto, igualmente lo será respecto a Su existencia, al se ambos indisociables.

Son ellos [los *ash`arîes*]<sup>937</sup> quienes consideran imposible que Su acto sea eterno, a diferencia de Su existencia. Y esto es el colmo de la aberración. - Es más apropiado aplicar al mundo el término “creación”<sup>938</sup> conforme viene en la ley revelada, y no como lo interpretan los *ash`arîes* -. Pues, el acto como tal es creado, aunque se conciba eterno, al carecer su creación de principio y fin.<sup>939</sup>

Por eso, sostengo, que es difícil que los musulmanes<sup>940</sup> llamen al mundo “eterno” como a Dios. Ellos solo entienden por “eterno” aquello “que no tiene causa” - me consta que algunos ulemas musulmanes así lo piensan -.<sup>941</sup>

**Dice Abû Hâmid:**

Y la **cuarta argumentación** [de los *filósofos*] es asimismo absurda, porque **afirman** que si el mundo desaparece, permanecerá la posibilidad de su existencia, por no convertirse lo posible en imposible al ser [la posibilidad] una cualidad relativa<sup>942</sup>.

<sup>937</sup> هؤلاء القوم Hâ`ulâ` al-qawm

<sup>938</sup> إسم الحدوث Ism al-hudûth. **Ing:** the expresión “production” / **It:** il termine “prodotto nel tempo”. Cf. Abdurrahman Badawi, “1- Les arguments de *Proclus* pour prouver l’éternité du monde. Premier Argument: “....S’il est donc capable de créer éternellement, et éternellement Il veut créer, il faut de toute nécessité qu’il crée éternellement, et que le Tout soit créé et qu’éternellement le monde existe, comme le Créateur est éternellement créateur. Mais le Créateur existe éternellement, et *le monde est éternellement engendré*. Le sens de “éternellement” *n’est pas le même dans les deux cas*, car en ce qui concerne le Créateur, cela veut dire *l’éternité*; et en ce qui concerne le monde, cela veut dire *le temps infini*, c’est que le co-existant de l’être est l’éternité, tandis que le co-existant de l’engendré est le temps””, (Cursiva nuestra), en *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, pp. 119-120.

<sup>939</sup> M.Campanini, nota 1, p. 170.

<sup>940</sup> أهل الإسلام Ahl al-Islam: especialmente, los *mutakallimîn*, los ulemas, etc.

<sup>941</sup> M.Campanini, nota 2, p.170.

<sup>942</sup> وصف إضافي Wasf `idâfi: una atribución añadida.

- Según ellos -, pues, todo ser creado necesita una materia previa, igual que todo ser inexistente requiere una materia de la que será privado<sup>943</sup>. Pero tanto las materias como los principios no desaparecen, sino sólo la formas y sus accidentes.

### **Digo:**

No es un absurdo suponer que las formas se suceden periódicamente en un solo sujeto y que el agente de esta sucesión es eterno. En cambio, sí lo es, suponer que acontece esta sucesión en materias o formas infinitas en la especie, igual que se supone que eso sucede sin haber un agente eterno o un agente creado<sup>944</sup>. Si existen materias infinitas, habrá un infinito en acto. Y esto es imposible.

Lo más inverosímil es que esta sucesión acaezca en agentes creados. En este sentido, es incorrecto **decir** que un hombre se engendra de otro, si no se supone que sucede de forma continuada en una materia única; de manera que la corrupción del anterior sirve como materia del posterior, y que la existencia del anterior es como el instrumento del Agente para el posterior. Todo ello es por accidente, por ser el anterior como el instrumento con el que el Agente, desde siempre, genera un hombre por medio de otro partiendo de su materia. – Si no se explican así, detalladamente, estas cuestiones, sobrevendrá la duda a quienes las observen ¡Roguemos a Dios que nos haga discernir a ti y a mí, igual que a los ulemas, la verdad última<sup>945</sup> [que subyace] en lo lícito y lo obligatorio entre sus infinitos actos! -

Con todo, como este aserto mío no resulta aquí suficientemente claro, deberá ser examinado acorde con las condiciones que los [*filósofos*] antiguos establecieron como requisito imprescindible para investigarlo. Quienes sostienen la verdad<sup>946</sup> - como en toda investigación - tendrán en cuenta tanto los razonamientos favorables como los que no lo son.

### **Dice Abû Hâmîd:**

Nuestra respuesta a todo esto es igual a lo dicho [en la Cuestión primera]. Hemos tratado, a parte, esta segunda, porque en ella - los *filósofos* – alegan las dos pruebas siguientes:

---

<sup>943</sup> بنعدم عنها yyan`adimu`anhâ.

<sup>944</sup> غير أزلي Ghair azalî: no eterno.

<sup>945</sup> منتهى الحقيقة Muntahâ al-haqîqa.

<sup>946</sup> أهل الحق Ahl al-haqq.

**Prueba primera:** la **afirmación** de *Galeno* diciendo: “si el Sol fuese susceptible de desaparecer, se habría consumido”<sup>947</sup> desde hace mucho tiempo, sin embargo, las previsiones indican su mismo tamaño desde hace miles de años. Es evidente, pues, que el Sol no se altera<sup>948</sup>, al no consumirse durante este largo período de tiempo”.

**Objetamos** esto por múltiples razones:

- 1- Esta prueba debe formularse como sigue. **Decimos:** “si el Sol se altera, será inevitable su consunción”. Pero, al ser absurdo el consecuente, también lo será el antecedente, al tratarse de un silogismo que - ellos [los *filósofos*]- llaman “condicional conjuntivo”<sup>949</sup>.

Esta conclusión es innecesaria<sup>950</sup> al ser incorrecto el antecedente, mientras no se le añada otra condición, **diciendo**, por ejemplo, que “si [el Sol] se altera, es inevitable su consunción”. Y este consecuente no implica necesariamente este antecedente, salvo si se le agrega una condición; como por ejemplo **afirmar** que “si [el Sol] se altera consumiéndose, es inevitable que se consuma a lo largo del tiempo”. O bien, demostrando que no existe alteración, sino a través de la consunción, para que el consecuente siga al antecedente. Tampoco admitiremos que todo se altera por consunción, al ser ésta una sola forma de alteración, y ser verosímil que se corrompa repentinamente la cosa aun siendo perfecta.

**Digo:**

Su objeción en contra de este razonamiento radica en que no es cierta la correlación<sup>951</sup> entre el antecedente y el consecuente, al no ser necesario que lo corruptible se consuma, y sobrevenir la corrupción a la cosa antes de su consunción. La correlación será válida, si la corrupción se supone natural, y no forzosa<sup>952</sup>. Y, también, si se admite que el cuerpo celeste es un animal, y que todo ser vivo que se corrompe de manera natural, se consume antes. - Los adversarios [de los *filósofos*] no admiten estas premisas respecto al cielo sin una demostración apodíctica. Por eso, el razonamiento de *Galeno* es persuasivo -.

---

<sup>947</sup> ذبول Dhubûl. **Ing:** decay / **It:** decadimento.

<sup>948</sup> لا تفسد Lâ tafsud: no se corrompe.

<sup>949</sup> القياس الشرطي المتصل Al-qiyyâs al-shartî al-muttasil: o silogismo hipotético conjuntivo . Sobre silogismo y analogía, Cf. A.M.Goichon, *Lexique de laLangue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938. Cf. *Encyclopédie de L'Islam*, V, “KIYÂS”, 236- 240 (G.Troupeau). Cf. *Tratados de Lógica* (Órganon), Ed. Candel Sanmartín, M, Gredos, Madrid,1988.

<sup>950</sup> غير لازمة Ghair lâzima.

<sup>951</sup> اللزوم Al-luzûm.

<sup>952</sup> قسرا Qasran.



Sería más firme **decir** “si el cielo se alterase, se corrompería [convirtiéndose] bien en los elementos (*ʿustuqus*) que lo componen, bien en otra forma que recibirá, al despojarse de la suya”, igual que las formas de los simples se constituyen entre sí - me refiero a los cuatro elementos -. Si [el cielo] se alterase [convirtiéndose] en los elementos, formaría parte de otro mundo, al no poder generarse de sus elementos que son inconmesurables en relación con él [el cielo]. Es la misma relación que existe entre el punto y el círculo. Y, si se despojase [el cielo] de su forma y recibiese otra, se generaría un sexto cuerpo contrario, que no sería ni el cielo, ni la tierra, ni el agua, ni el aire ni el fuego. Y eso es imposible.

La **aserción** [de *Galeno*] “*no se consume*”, es universalmente conocida<sup>953</sup>, y no forma parte de los axiomas indiscutibles<sup>954</sup>. - En el “*Libro de la Demostración*”<sup>955</sup> se ha explicado el género al que pertenecen estas premisas -.

**Dice Abû Hâmîd:**

**2- [La segunda objeción]:** si se admitiera que “la alteración resulta únicamente de la consunción”, ¿cómo supo [*Galeno*] que el Sol no se consume?, si es imposible conocerlo por previsiones aproximadas. Si el Sol, del que **se dice** que mide alrededor de ciento setenta veces el tamaño de la Tierra, sufriese una merma del tamaño de las montañas, no se percibiría por el sentido, al ser imposible – mediante las estimaciones aproximadas de la Óptica<sup>956</sup> - captar el tamaño de esa proporción. Igualmente sucede con el jacinto<sup>957</sup> y el oro, constituidos por los [cuatro] elementos, y que - según ellos [los filósofos]-, aunque se alteren, sería imperceptible la merma del jacinto durante cien años. Tal vez esta disminución fuese la misma que la que se estima acontece al Sol durante el período de las observaciones, pero no se capta por el sentido. Es evidente, pues, que la prueba [de *Galeno*] es por completo nula.

Nos hemos abstenido de aducir pruebas semejantes que los inteligentes desearían. Y nos hemos ceñido a señalar el ejemplo anterior como muestra de lo que pasamos por alto, al ser nuestro objetivo – como hemos dicho antes- centrarnos en las cuatro pruebas que requieren ser resueltas.

<sup>953</sup> قول مشهور Qawl mash-hûr. **Ing:** a common opinión / **It:** un’ovvietà.

<sup>954</sup> الأوائل اليقينية Al-’awâ’il al-yyaqîniyya. **Ing:** the immediately evident axioms.

<sup>955</sup> كتاب البرهان Kitâb al-burhân; “*Analíticos Segundos*” de Aristóteles. Libro Alpha (I), 3.

<sup>956</sup> علم المناظر ‘Ilm al-manâzir; la ciencia de los aspectos o reflejos. Cf. *Encyclopédie de L’Islam*, VI, “MANÂZIR ou ‘ILM AL-MANÂZIR”, pp. 360- 362 (A.I. Sabra)

<sup>957</sup> الباقوت: o el zafiro

### Digo:

Si el Sol se consumiese, y no se percibiese su consunción durante el período de la observación por el tamaño de su cuerpo, su consunción afectaría a los cuerpos del mundo<sup>958</sup> y sería perceptible. Y esto, porque, toda consunción producida por la alteración y disolución de sus partes, necesariamente estas partes permanecen en el mundo, o se disuelven en otras. Y ambas cosas supondrían un cambio evidente en el mundo, bien en la cantidad de sus partes, bien en sus cualidades. Y, si las cantidades de los cuerpos celestes<sup>959</sup> mutasen, lo harían también sus actos y sus pasiones<sup>960</sup>. Y, si estos mudasen, especialmente los astros, el mundo en su totalidad se transformaría. Por eso los *filósofos* creen que la desaparición de los cuerpos celestes dañaría el orden divino del mundo<sup>961</sup>. Su razonamiento, por lo tanto, no es demostrativo.

### Dice Abû Hâmid:

**Prueba segunda** [de los *filósofos*] acerca de la imposibilidad de la desaparición del mundo<sup>962</sup>. **Afirman** que las sustancias del mundo no desaparecen al ser inconcebible que exista una causa para su desaparición<sup>963</sup>. Todo lo que existe y posteriormente desaparece será por una causa, que bien pudiera ser la voluntad del Eterno. Pero esto es imposible, porque, si Él no quiso la no existencia del mundo y posteriormente sí la quiso, se habrá producido un cambio [en Él]. O bien implicaría que el Eterno y Su voluntad son siempre idénticos, y que el objeto deseado cambia de la no existencia a la existencia, y *viceversa*.

Nuestra **afirmación** de que es imposible que exista un ser creado por una voluntad eterna, pone de manifiesto que es imposible la desaparición [del mundo].

Y ello lleva consigo otra dificultad más compleja; es decir, que el objeto deseado es necesariamente el acto del volente. Pues todo aquel que no es agente, y después sí lo es, si en sí mismo no cambia, su acto necesariamente existirá tras de no haber sido.

---

<sup>958</sup> ماهاهنا من الأجرام Mâ hâ hunâ min al-ayrâm.

<sup>959</sup> الأجرام Al-ayrâm

<sup>960</sup> (إنفعالات) Infî`âlât (sg. Infî`âl). Literalmente “afecciones”= *Páthé*. Este término significa principalmente “la passion, l’action de subir, d’être passif, de supporter” y en general “qualité, détermination, affection, attribut” (Tricot, I, 305, N.2) (Op, cit, Aubert Martin, *Averroès. Grand commentaire de la Métaphysique d’Aristote (Tafsîr mâ ba`da At-tabî`a)* Livre LAM-LAMBDA, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université de Liège. Société d’Édition “Les Belles Lettres”, Paris (VI) 1984, nota 10, p.74. **Ing**: affections / **It**: passivité.

<sup>961</sup> هاهنا Hâ-hunâ: aquí abajo, el mundo sub lunar.

<sup>962</sup> عدم العالم `Adam al-`âlam: o la aniquilación; la no existencia del mundo

<sup>963</sup> سبب معدم لها Sabab mu`dim lahâ.

Si [el agente] hubiese permanecido como estaba – sin acto ni antes ni ahora -, no habría obrado nada. Y, si la no existencia no es nada ¿cómo será acto? Y, si Él aniquila el mundo y posee un acto nuevo que no existía antes, ¿cuál será? ¿Acaso será la existencia del mundo? Y ello será imposible al cesar la existencia; o ¿será Su acto la no existencia del mundo? Cuando ésta no es nada para ser un acto. De un acto se requiere su existencia, y de la no existencia del mundo no se puede afirmar que es obra del Agente y del Creador<sup>964</sup>.

Y para complicarlo aún más, [los *filósofos*] **sostienen** que los *mutakallimûn* al tratar de explicar esta cuestión se diversificaron en cuatro grupos<sup>965</sup> esgrimiendo cada uno teorías absurdas.

### Digo:

Es innecesario repetir el **aserto** de [*Abû Hâmid*] de que los *filósofos* exigen a sus adversarios [*ash`arîes*] que sostienen la posibilidad de la aniquilación del mundo; que reconozcan entonces que del Creador que es [Ser] Eterno procede un acto creado; esto es, “la aniquilación”<sup>966</sup>, como se lo exigieron en “la creación”<sup>967</sup>. Es una cuestión que ya hemos explicado al tratar de *la creación del mundo*<sup>968</sup>, además, en ambas cuestiones se han suscitado las mismas dudas.

Esta cuestión, en particular, y según la cual, todos los que **sostienen** *la creación del mundo* deben **afirmar** que el acto del Agente depende de la nada; es decir, que el Agente crea algo de la nada<sup>969</sup>, es algo que no acepta ningún grupo.- Más adelante mencionaremos sus afirmaciones-.

La cuestión solo incumbe a quienes **afirman** que el acto del Agente depende únicamente de una creación absoluta<sup>970</sup> - me refiero a la creación de algo que no existió antes, no a lo que existió en potencia y fue posible, y que el Agente llevó de la potencia al acto -. Sino a la creación de la nada<sup>971</sup>. Y esto, porque, - para los *filósofos* - el acto del Agente es llevar lo que está en potencia al acto. Pues - para ellos – es un acto que se

<sup>964</sup> فعله الفاعل و أوجده الموجد Fa`alahu al-fâ`il wa awyadahu al-mûyid.

<sup>965</sup> فرق Firaq. **Ing:** sects / **It:** sette.

<sup>966</sup> الإعدام Al-`i`dâm. **Ing:** annihilation, destruction / **It:** annichilazione, annichilare, annientare, annientamento.

<sup>967</sup> الإحداث، الحدث Al-`ihdâth, al-hudûth. **Ing:** temporal production, production / **It:** la produzione [nel tempo].

<sup>968</sup> Es decir, en la Cuestión primera.

<sup>969</sup> العدم، فعل عدم Al-`adam, fa`ala `adam.

<sup>970</sup> إيجاد مطلق Âyâd mutlaq

<sup>971</sup> إختراع `Ijtirâ`: la creación de algo por primera vez, inventarlo.

verifica desde dos extremos [contrarios: la creación y la aniquilación]: como [acto de] “creación”<sup>972</sup> significa “el paso de la existencia en potencia al acto”; y; como “aniquilación” es “el paso de la existencia en acto a la potencia”, esto es, a la inexistencia. Quienes no consideran, pues, que el acto del Agente es de esta clase, albergrán siempre la duda de que Su acto dependerá de la nada en ambos extremos - esto es, la creación y la aniquilación -. Mas, dado que en la aniquilación es más evidente, los *mutakallimûn* no fueron capaces de discrepar de sus adversarios.

Y esto, porque, es manifiesto que quienes sostienen este razonamiento deberán aceptar que el Agente crea la nada<sup>973</sup>. Y, si lleva algo de la existencia a la no existencia absoluta<sup>974</sup>, habrá creado la nada absoluta, según las *primeras intenciones*<sup>975</sup>. A diferencia de si lo lleva de la existencia en acto a la existencia en potencia, al ser la creación de la nada, según este proceso, accidental [y no esencial]<sup>976</sup>.

Y esto mismo deberán admitirlo en “la creación”, lo cual es sutil: cuando algo existe, deja de ser inexistente.<sup>977</sup> Si esto es así, la creación no es más que la transformación de la no existencia de algo en la existencia. Y, dado que la finalidad de este movimiento es “la creación”, [los *mutakallimûn*] deberían decir que Su acto depende sólo de ella. Pero no pueden sostener eso en la aniquilación, al ser su fin último la no existencia. No deberían afirmar entonces que Su acto no depende del cese de la inexistencia<sup>978</sup>, sino que depende de la creación. Y de ello se sigue la negación de la inexistencia.

Con todo, [los *mutakallimûn*] se verán obligados a aceptar que Su acto depende de la no existencia. Y esto, porque, - según su doctrina - existen dos estados de ser; uno, en el que no existe en absoluto; y otro, en el que existe en acto. Cuando existe en acto, no

<sup>972</sup> الإيجاد Al-îyâd. **Ing:** production / **It:** portare in esistenza, fare esistere. Sobre la disyuntiva “creación” y “devenir” en Averroes, véase Alfonso García Marqués. *Necesidad y Substancia. Averroés y su proyección en Tomás de Aquino*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1989, pp. 163- 186. Cf. Roger Arnaldez, *La pensée religieuse d'Averroes. I- La doctrine de la création dans le Tahâfut*, VII (1957) pp. 99-114. Y sobre los términos técnicos acerca de la creación y el origen del mundo, véase *Encyclopédie de l'Islam*, III: “Hudûth al-`âlam”, p.567 (G.C.Anawati); “Ihdâth”, pp.1077-1078 (R. Arnaldez); “Ibdâ”, pp. 685- 686 (L.Gardet), IV: “Khalk”, pp. 1012- 1020 (R.Arnaldez); “Kawn wa-Fasâd”, pp. 827-828 (L.Gardet), X, “Takwîn”, pp.159-160 (Remke Kruk). Cf. A.-M Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenne)*, 1938, “حدوث hudûth”, “إحداث Ihdâth” pp. 61-63; “كون Kawn”, “تكوين Takwîn”, “تكون Takawwun” pp. 356- 358; “إبداع Ibdâ” pp. 18-20; “خلق Halq” p 111; “إيجاد Ijâd” p.420. Además de “صنع Sun” y “إختراع Ijtirâ”.

<sup>973</sup> يفعل عدم yyaf alu `adam.

<sup>974</sup> العدم المحض Al-`adam al-mahd.

<sup>975</sup> القصد الأول Al-qasd al-`awwal: es decir, esencialmente y no accidentalmente. Es lo mismo que بالذات وأولاً.

<sup>976</sup> بالعرض و ثانياً Amran Tâbi`an: secundaria. Es igual a تابعا.

<sup>977</sup> إذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة Idhâ wuyida al-shai` faqad batala `adamuhu darûra.

**Ing:** the existente of the thing implies the annulment of its non-existence/ **It:** se qualcosa nasce, necessariamente scompare la sua non-esistenza.

<sup>978</sup> بطلان العدم = إبطال العدم Tbtâl al-`adam. **Ing:** the annulment of non-existence / **It:** la cessazione della non-esistenza.

depende de él el acto del Agente, mientras que cuando no existe, sucederá una de estas dos hipótesis; bien que el acto del Agente no depende de él, bien depende de la no existencia, convirtiéndose ella misma en la existencia. Y, quienes así piensan del Agente, admitirán necesariamente la mutación de la propia no existencia en existencia; y, viceversa, y que el acto del Agente dependerá de esa transformación recíproca entre ambos contrarios. Y, esto es completamente imposible en todos los opuestos, amén de la no existencia y la existencia.

La percepción que tienen - estos [*mutakallimûn*]<sup>979</sup> - del Agente es análoga a la de quienes con dificultad perciben la sombra de la cosa en lugar de la cosa misma, y las confunde.

[Oh lector,] como puedes ver, esta cuestión concierne necesariamente a quienes no comprenden que “la creación” es educir<sup>980</sup> la cosa de la existencia en potencia a la existencia en acto”, y que “la aniquilación” es lo contrario; esto es, una mutación del acto a la potencia. De ahí la evidencia de que “la posibilidad” y “la materia” son inherentes<sup>981</sup> en todo ser creado, y que, si existe un ser que subsiste por sí, no será posible ni su aniquilación ni su creación.

La **afirmación** de *Abû Hâmid*, de que los *ash`arîes* admiten la creación de una sustancia que subsiste por sí, pero no aceptan su aniquilación, es insostenible. Pues todo lo que se requiere para “la aniquilación” es asimismo necesario en “la creación”, aunque en la primera sea más evidente. Por esa razón piensan que son dos conceptos distintos.

Después **menciona** la respuesta de todos los grupos [los *mutakallimûn*] en relación a esta duda suscitada [por los *filósofos*] sobre “la aniquilación”, **diciendo**:

**1-** *Los mu`tazilîes*<sup>982</sup> **afirman** - [según los *filósofos*]- que el acto que emana de Él existe; y es “la aniquilación”<sup>983</sup> que Él crea [pero] en ningún sustrato. Y que el

<sup>979</sup> هؤلاء القوم Hâ`ulâ` al-qawm.

<sup>980</sup> إخراج Tjray

<sup>981</sup> لازم Lâzim li-: o imprescindible, necesario.

<sup>982</sup> المعتزلة Los *mu`tazilîes*: son los teólogos racionalistas del Islam. Su doctrina se basa en dos ejes fundamentales: Dios como principio de trascendencia y de unidad absolutas; de ahí que sus atributos sean idénticos a su esencia, y el hombre como principio de libertad, razón por la cual niegan la predestinación. Su tesis principal es la afirmación del carácter creado del Corán. Vivieron su época de mayor esplendor en tiempos del califa al-Mamûn (813-833), quien adoptó sus teorías como doctrina oficial del Estado. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, VII, “Mu`tazila”, pp 785- 795 (D.Gimaret). Cf. G.Van Vloten. *Al- Khowarezmi, Liber Mafâtîh al- olûm. Vocabula Technica scientiarum*, Brill, 1968, pp22-41. Cf A.K.Kazi and J. G. Flynn. *Muslim Sects and Divisions. The section on Muslim sects in Kitâb al-milal wa l- Nihal by Shahrastânî*, 1984. Cf. A. Nader: *Le Système philosophique des Mu`tazila*, Beirut, 1956.

<sup>983</sup> الفناء (أفنى) Al-fanâ` (v. Afnâ) : cesación, fin, extinción (v. hacer perecer, hacer desaparecer, aniquilar).

**Ing:** extinction / **It:** l'estinzione.

mundo, en su totalidad, desaparece repentinamente, igual que la propia aniquilación, que fue en sí creada sin precisar de otra; y, así, indefinidamente.

Después, **objeta** esta tesis diciendo: Esto es falso por [tres] razones:

**La primera:** “la aniquilación” no es un ente inteligible para suponerlo creado. Si existe ¿por qué desaparece por sí sin necesidad de un aniquilador<sup>984</sup>?

**[La segunda]:** ¿cómo puede [la aniquilación en sí] hacer desaparecer el mundo? Sería absurdo si fuese creada e inmanente en la esencia del mundo, porque el inmanente y su sujeto<sup>985</sup> se unen aunque sólo sea en un instante. Y al ser su unión posible, no serán contrarios, ni el mundo será aniquilado. Y si Él no creó [la aniquilación] ni en el mundo ni en ningún sustrato, ¿cómo podrán ser contrarias la existencia [de la aniquilación] y la existencia del mundo?

**[La tercera]:** esta doctrina contiene otra abominación, que, Dios, Altísimo, no es capaz de aniquilar alguna parte del mundo sin la otra. Sino que solo puede crear una aniquilación haciendo desaparecer al mundo en su totalidad; porque, si [la aniquilación] no subsiste en un sustrato, su relación respecto de la totalidad del mundo<sup>986</sup> sería la misma.

### Digo:

Sería una tontería responder a esta **afirmación** [de *los mu`tazilîes*] por ser “la aniquilación” y “la no existencia” sinónimas<sup>987</sup>: si [Dios] no crea la no existencia, tampoco creará la aniquilación. Y, si supusiésemos que la aniquilación existe, remotamente sería un accidente, y sería imposible su existencia sin un sustrato. Además, ¿cómo es imaginable que la no existencia se genere a sí misma? Parece un razonamiento de alguien que desvaría<sup>988</sup>.

---

<sup>984</sup> معدم Mu`dim: o un Agente que sea causa de su desaparición

<sup>985</sup> الحال والمحلول فيه Al-hâll wa-l-mahlul fîhi. Véase “HULÛL” (en filosofía y teología), Encyclopédie de l’Islam, III, pp. 590- 591 (L. Massignon- [G.C.Anawati.]). Cf. A.M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sînâ*, Paris, 1938.

<sup>986</sup> الكل Al-kull.

<sup>987</sup> الفناء والعدم Al-fanâ` wa-l-`adam. **Ing:** extinction and annihilation / **It:** l’estenzione e l’annientamento.

<sup>988</sup> المبرسمون Al-mubarsamûn: pleuríticos (البرسام Al-birsâm: una palabra de origen persa). La pleuresía es una enfermedad que consiste en la inflamación de la pleura – la membrana que cubre las paredes de la cavidad torácica y la superficie de los pulmones -. Cf. *CLAVE: Diccionario de uso del español actual*, p. 1523.

**Dice Abû Hâmid** [citando a los filósofos]:

2- Los *karramîes*<sup>989</sup> **sostienen** que la aniquilación es un acto [de Dios], y que es un ente que Él crea en Su esencia<sup>990</sup> para aniquilar el mundo -¡Dios está por encima de sus afirmaciones!-. Asimismo - para ellos - la existencia es una creación que Él ha creado en Su esencia, a través de la cual crea lo existente. Y ello es falso a la vez que inconcebible, al implicar que el Eterno es el sustrato de los seres creados, y concebirse la creación únicamente como una existencia relacionada con una voluntad y una potestad. Es pues un absurdo afirmar la existencia de lo decretado; o sea, el mundo sin atribuirlo a la voluntad y la potestad [de Dios], dígase otro tanto de la aniquilación.

**Digo:**

Los *karramîes* **sostienen** la existencia de tres cosas: un Agente, un acto que llaman “creación”, y un causado del que depende el acto. Y, también, la existencia de un aniquilador, un acto llamado “aniquilación”, y algo aniquilado;<sup>991</sup> y que el acto es algo que subsiste en la esencia del Agente. - Según ellos - la creación de un estado como tal no requiere que el Agente sea Creador por tratarse de una relación y una adición,<sup>992</sup> cuya existencia tampoco requiere la creación de su sustrato. Los únicos seres creados que exigen el cambio en el sustrato, son los que generan la transformación de su esencia, como cuando el blanco se transforma en negro.

Y su **afirmación** [de los *karramîes*] que “el acto subsiste en la esencia del Agente”, es errónea; más bien es una relación que existe entre el Agente y el causado: cuando se atribuye al Agente se llama “acto”, y cuando se adjudica al causado, se llama “pasión”<sup>993</sup>.

Pero, los *karramîes* en este caso no están obligados a decir que el Eterno crea algo<sup>994</sup>. Ni que Él no es Eterno - como piensan los *ash`arîes* -. Sino que deben reconocer la existencia de una Causa Eterna que precede al Eterno. Si el Agente no crea – aunque se cumplen en el momento de la no acción todas las condiciones para la existencia del causado -, y después lo hace, es evidente que, en ese momento, se producirá una

<sup>989</sup> الكرامية *Karramîes*, cf, *supra*, nota 1118.

<sup>990</sup> موجود يحدثه في ذاته *Mawyûd yyuhdithuhu fi dhâtihi*.

<sup>991</sup> معدم، إعدام، شيء معدوم *Mu`dim, î`dâm, ma`dûm*. **Ing**: annihilator, annihilation, a non-existent / **It**: un agente dell’annientamento, annientamento e la cosa annientata.

<sup>992</sup> النسبة والإضافة *Al-nisba wa-l-`idâfa*.

<sup>993</sup> الإنفعال *Înfî`âl*. **Ing**: passivity / **It**: passività. Cf, *supra*, nota 1586.

<sup>994</sup> يفعل محدث *yyaf`alu muhdath*.

cualidad en el Agente que no hubo antes del acto. Todo ser creado tiene un Creador. De ahí que sea necesario que antes de la Causa Primera exista otra, y así indefinidamente. - Ya hemos hablado de esto antes -.

**Dice Abû Hâmid** [citando a los filósofos]:

**3- Los ash`arîes<sup>995</sup> afirman** que los accidentes desaparecen por sí mismos, de ahí que sea inconcebible su permanencia, puesto que si lo fuese, no se concebiría su aniquilación por la misma razón. En cuanto a las sustancias no permanecen por sí, sino por otra permanencia añadida a su existencia. Si Dios, Altísimo, no hubiese creado la permanencia, desaparecerían.

Esta teoría es asimismo nula por contradicción con lo sensible, al sostener que ni el negro ni el blanco permanecen como tal, sino que mudan constantemente<sup>996</sup>. Y esto es algo que el entendimiento rechaza, al igual que la teoría de los que **afirman** que el cuerpo cambia constantemente. Si el entendimiento determina que el pelo del hombre hoy es como el que tenía ayer, mas no el mismo, dirá igual respecto a su color.

Esto lleva consigo otra dificultad: **decir** pues que lo permanente lo es por una permanencia<sup>997</sup>, implica que los atributos de Dios, Altísimo, permanecen por una supervivencia que precisará de otra, y así sucesivamente hasta el infinito.

**Digo:**

Este razonamiento es nulo por completo, pese a haberlo sostenido la mayoría de los [filósofos] antiguos - me refiero a que “los seres existentes están en un flujo continuo”<sup>998</sup>. - Los absurdos que de ello se derivarían serían infinitos -.

¿Cómo es posible la existencia de un ser que se aniquila por sí y por cuya aniquilación cese la existencia? Si se aniquilase por sí, existiría por sí mismo. Y, si eso fuese así, su misma existencia sería su aniquilación, lo cual es imposible por ser “la existencia” lo contrario de “la inexistencia”<sup>999</sup>, y también que dos contrarios existan al mismo tiempo. Por eso es inconcebible la aniquilación del ser absoluto<sup>1000</sup>. Y esto, porque, si su

<sup>995</sup> الأشعرية، الأشعرية ash`arîes, cf, *supra*, nota 1130.

<sup>996</sup> متجدد الوجود Mutayaddid al-wuyûd.

<sup>997</sup> الباقي بقي بقاء Al-bâqî baqiyya bi-baqâ`.

<sup>998</sup> سيلان دائم Sayyâlân dâ`im. Alude a la famosa frase de Heráclito (535 a.C, 484 a.C): “Todo fluye, nada permanece”, de ahí su otra frase “No se puede bañar dos veces en el mismo río”.

<sup>999</sup> الفناء Al-fanâ`: **Ing**: passing away / **It**: estinzione.

<sup>1000</sup> موجود محض Mawyûd mahd.



existencia exige su no existencia, existirá y no existirá al mismo tiempo, y esto es imposible.

Además, si los seres permanecen por una cualidad que, a su vez, subsiste por sí misma, ¿su no existencia sería una mutación en cuanto son existentes o inexistentes? Pues, en el segundo caso sería imposible; y, en cuanto existentes, serían permanentes. Todo existente, por tanto, será necesariamente permanente en cuanto existe, siendo la inexistencia en él accidental.<sup>1001</sup> ¡Qué necesidad habría - si yo lo supiera – decir que los seres permanecen por una supervivencia! Todo esto no es más que es un delirio. - Ignoremos a este grupo cuyo razonamiento es tan absurdo que es inútil su objeción -.

**Dice Abû Hâmid** [citando a los *filósofos*]:

**4 - Otro grupo de *ash`arîes* sostienen** que los accidentes desaparecen por sí mismos, y también las sustancias, cuando Dios, Altísimo, no crea en ellas movimiento ni reposo, ni fusión ni dispersión. Mas, es imposible que permanezca un cuerpo sin movimiento ni reposo, al implicar ello su desaparición.

Parece como si ambos grupos *ash`arîes* se inclinasen a pensar que “la aniquilación” es la renuncia al acto<sup>1002</sup> al no concebirla como un acto.

**[Y añade:]**

Los *filósofos* **afirman** que al ser estos [cuatro] métodos falsos no se puede afirmar la posibilidad de “la aniquilación” del mundo. Esto sería así, **si se dijera** que el mundo es creado. Pues, aunque – ellos - admiten la creación del alma humana, **sostienen** mediante un método similar al mencionado, que es imposible su desaparición.

En suma - según ellos - todo lo que subsiste por sí, sin sustrato, ya sea eterno o creado, es inimaginable que desaparezca tras haber existido. **Si se les responde** diciendo que, cuando el fuego calienta el agua, ésta desaparece. **Objetarán** que no desaparece, al transformarse el agua en vapor y vuelve a ser agua, y permanecer la materia primera (*hylé*) en el aire como sustrato de la forma del agua, despojándose de la forma acuosa para revestir la etérea. Cuando el aire entra en contacto con el frío, se solidifica, y vuelve a ser agua, no porque haya surgido una nueva materia, sino que al formar ésta parte de los [cuatro] elementos, son sus formas las que cambian.

---

<sup>1001</sup> والعدم طارئ عليه wa al-`adam târî`alâihi. O sobreviendo la inexistencia en él accidentalmente

**Ing:** and non-existence is something that can supervene upon them / **It:** la non-esistenza sia qualcosa che sopravviene [dall'esterno].

<sup>1002</sup> كَفَّ عَنْ الْفِعْلِ Kaff`ani al-fi`l. **Ing:** a refraining from acting / **It:** un impedimento dall'azione.

### Digo:

Quienes afirman que los accidentes no permanecen dos momentos<sup>1003</sup>, y que su existencia en las sustancias es condición para la permanencia de estas, no se han percatado de lo contradictorio de su aserción. Y esto, porque, si las sustancias son condición para la existencia de los accidentes, al no poder estos existir sin las sustancias en las que subsisten, la suposición de que “los accidentes son una condición para la existencia de las sustancias” requiere que estas sean condición para su propia existencia. Y, es imposible, que una cosa sea condición para su propia existencia.

Además, ¿cómo podrán [los accidentes] - si no permanecen dos momentos- ser condición [para la existencia de las sustancias], siendo “el instante actual” el momento en el que desaparecen algunos [accidentes] y comienzan otros? Ciertamente “las sustancias” se corromperían en ese instante, que no forma parte ni del pasado ni del presente. Si formara parte [del pasado] que ya no existe, no sería su fin. Ni tampoco sería [el comienzo del presente] si formara parte de lo existente.<sup>1004</sup>

En resumen, considerar lo que no permanece dos tiempos [el accidente] condición para la existencia de lo que persiste dos tiempos [la sustancia], es inverosímil, al ser la permanencia más apropiada para este y no aquel<sup>1005</sup>. Todo aquello que no permanece dos momentos, su existencia se limita a ese “instante” que transcurre ahora<sup>1006</sup>; por el contrario, todo lo que permanece dos momentos su existencia es fija. ¿Cómo puede ser lo que fluye condición para la existencia de lo permanente? En otras palabras, ¿cómo puede ser lo que permanece específicamente condición para lo que permanece individualmente<sup>1007</sup>?

Todo esto es un disparate. Quienes no suponen una materia primera (*hylé*) en el ser generable<sup>1008</sup>, deberán reconocer que el ser es simple, y que es imposible su aniquilación: lo simple ni se transforma ni muta su sustancia en otra. Por eso **afirma Hipócrates** que “Si el ser humano fuese generado de una sustancia única, no percibiría

<sup>1003</sup> زمانين Zamânain. **Ing:** two moments / **It:** due istanti temporal [consecutivi].

<sup>1004</sup> وذلك أن الآن الذي يكون نهاية لعدم الموجود منها، ومبدأ لوجود الجزء الموجود منها، قد كان يجب أن يفسد في ذلك الآن الجوهر. فإن ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ولا شيء من الجزء الموجود. وذلك أنه لو كان فيه جزء من الشيء المعدوم لما كان نهاية. Wa zâlika 'anna al-'ân al-lazî yyakûnu nihâyya li-'adam al-maw'yûd minhâ, wa mabda' li-wuyûd al-yuz'al-maw'yûd minhâ, qad âna yyayibu 'an yyafsuda fî zâlika al-'ân al-yawhar. Fa 'inna zâlika al-'ân laisa fîhi shai'min al-yuz'al-ma'dûm wa lâ shai'min al-yuz'al-maw'yûd. Wa zâlika 'annahu law kâna fîhi yuz'min al-shai'al-ma'dûm lamâ kâna nihâyyatan lahu, wa kazâlika law kâna fîhi yuz'min al-shai'al-maw'yûd.

<sup>1005</sup> فإن الذي يبقى زمانين أخرى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين. Fa 'inna al-lazî yyabqâ zamânain 'ahrâ bi-l-baqâ'min al-lazî lâ yyabqâ zamânain.

<sup>1006</sup> وهو السَّيَال A-sayyâl: fluido, que fluye. **Ing:** is in flux / **It:** il fluire.

<sup>1007</sup> بالنوع، بالشخص Bi-l-naw', bi-l-shajs.

<sup>1008</sup> شيء الكائن Shai'al-kâ'in.

el dolor”<sup>1009</sup>; es decir, no se corrompería, ni se transformaría, ni se generaría, sino que sería sempiterno.

Y lo que [Abû Hâmid] refiere de Avicena en relación con esta cuestión, de que existe una diferencia entre la generación y la corrupción del alma, no tiene sentido.

**Responde Abû Hâmid a los filósofos:**

**Responderemos:** podríamos defender cada uno de vuestros ejemplos mencionados y demostrar que es imposible refutarlos, en virtud de vuestra doctrina en la que sostenéis lo mismo. Pero para no extendernos, nos limitaremos a citar solo uno.

**Decimos:** ¿por qué refutáis a quienes **afirman** que la creación y la aniquilación son [originadas] por la voluntad de Dios, Altísimo?. Si Dios, quiere, creará tanto la existencia como la aniquilación<sup>1010</sup> lo cual significa que Él, Altísimo, es capaz de actuar perfectamente, y que Él en Sí no cambia, sino solo Su acto.

Y a vuestra **afirmación:** “es necesario que del Agente proceda un acto, ¿qué es lo que procede de Él?”. **Responderemos:** de Él procede algo nuevo; esto es, la no existencia: no había nada, después surgió la nada.<sup>1011</sup>

**Si objetáis** diciendo que [la no existencia] no es nada ¿cómo puede proceder de Él?

**Responderemos:** si no es nada, ¿cómo pudo suceder? Esto implica que lo que procede de Él, guarda relación con Su potestad. Por tanto, si es concebible su existencia, ¿por qué no lo es su relación con Su omnipotencia?

---

<sup>1009</sup> **Hipócrates (460 a.C, 377 a.C)** médico semilegendario griego nacido en la isla de Cos. El corpus hipocrático contiene materiales elaborados desde puntos de vista muy diversos, que van desde un empirismo extremo que rechaza toda teoría general (*Sobre la medicina antigua*) hasta llegar a temas de fisiología teórica altamente especulativos (*Sobre la naturaleza del hombre y sobre el régimen*). Casi todos sus tratados son notables por su materialismo y por el rechazo de las “explicaciones” sobrenaturales, por el énfasis en la observación y por su preocupación por el aislamiento de *factores* causales. Cf. *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid, 2004; *Diccionario Akal. El saber griego*, Madrid, 2000.

**Ing:** “if man were made out of one thing alone, he Could not suffer by himself”. Es una cita del Capítulo II del *Peri Physios Anthropolou* del pseudo Hipócrates: la naturaleza del hombre (*op. cit.*, Campanini, nota 1, p.182). Sobre los cuatro humores, véase M. Concepción Vázquez de Benito. *La Medicina de Averroes: Comentarios a Galeno*. Colegio Universitario de Zamora, 1987.

<sup>1010</sup> أوجد، أعدم Awyada, a`dama.

<sup>1011</sup> الصَّادِرُ مِنْهُ مَا تَجَدَّدَ، وَهُوَ الْعَدَمُ، إِذْ لَمْ يَكُنْ عَدَمٌ ثُمَّ تَجَدَّدَ الْعَدَمُ، فَهُوَ الصَّادِرُ عَنْهُ. Al-sâdir minhu mâ tayaddad, w huwa al-`adam, `idh lam yyakun `adam thumma tayaddada al-`adam, fa huwa al-sâdir `anhu.

**Ing:** What proceeds from Him is a new fact, and the new fact is non-existence, for there was no non-existence; then it happened as something new, and this is what proceed from Him / **It:** Ciò che proviene da [Dio] è un atto nuovo, cio è la non-esistenza; e infatti la non-esistenza prima non c’era, poi è stata innovata, e perciò proviene da Lui.

### Digo:

Todo este razonamiento es sofístico y vil. Los *filósofos* no niegan la aniquilación de algo en cuanto el agente lo corrompe, sino que – según ellos- el acto de ese Agente no depende de la aniquilación de esa cosa en sí; sino, en tanto la lleva del acto a la potencia. De ahí que dependan de Él tanto la creación de la existencia como de la no existencia. En este sentido, se atribuye la no existencia al Agente. Sin que de ello se siga necesariamente, que el Agente - tras haber actuado sobre lo existente - cree la no existencia por primera vez, y en esencia<sup>1012</sup>.

Cuando se le admitió [a *Abû Hâmid*] esta **afirmación** que “la no existencia existe necesariamente por alterar el Agente lo corruptible”, considera necesario la creación de la no existencia en esencia y por primera vez. Y esto es imposible, porque el acto del Agente no depende de la nada como tal - me refiero a que es por primera vez y en esencia -.

Asimismo, si los seres sensibles fuesen simples, no se generarían, ni se corromperían. A no ser que el acto del Agente dependiera, por primera vez y en esencia, de la no existencia. Sin embargo, el acto del Agente depende de esta, por accidente y por segunda vez<sup>1013</sup>, al llevar el ser causado de la existencia en acto a otra existencia [en potencia]. De este acto, pues, se seguirá<sup>1014</sup> la no existencia, como el fuego se transforma en aire, de donde deriva la no existencia del fuego. Esta es la opinión de los *filósofos* respecto a la existencia y la no existencia.

### Dice *Abû Hâmid*:

¿Cuál es la diferencia entre vosotros y entre quienes niegan del todo la desaparición<sup>1015</sup> de los accidentes y las formas?, alegando que si la privación no es nada ¿cómo puede sobrevenir y considerarse un nuevo acto<sup>1016</sup>?

Nosotros no dudamos en que la desaparición de los accidentes y las formas sea concebible, como lo es la existencia de todo lo que sobreviene accidentalmente<sup>1017</sup> - se

---

<sup>1012</sup> أَوَّلًا و بالذات Awwalan wa bi-dhât. **Ing:** primarily and essentially / **It:** in prima istanza e per essenza = بالقصد الأول : por las primeras intenciones.

<sup>1013</sup> بالعرض وثانياً Bi-l-`arad wa thâniyyan. **Ing:** accidentally and secondarily / **It:** per accidente e in seconda istanza = بالقصد الثاني : por las segundas intenciones.

<sup>1014</sup> يلحق yyalhaqu

<sup>1015</sup> طريان العدم على Tarayyân al-`adam `alâ.

<sup>1016</sup> كيف يطرأ و كيف يوصف بالطريان والتجدد Kaifa yyatra`u wa Haifa yyûsafu bi-tarayyân wa-l-tayaddud: o ¿cómo puede considerarse un accidente que cambia constantemente?

**Ing:** and asks how then it could occur and be called an occurrence and a new event?/ **It:** come si verifica e come si possono attribuirle la capacità di influire e di innovare?

llame cosa o no -, igual que también lo es atribuir esa realidad inteligible a la potestad del Omnipotente.

**Digo:**

La desaparición de lo existente según el modo que describe es correcta<sup>1018</sup>. Y es la opinión de los *filósofos* por proceder del Agente por segundas intenciones y por accidente. Pues el hecho de ser emanado [del Agente] o inteligible no implica que sea en esencia y por primera vez.

La diferencia entre ellos y entre quienes niegan la creación de la no existencia<sup>1019</sup> es que los *filósofos* no la niegan en sentido absoluto, sino que sea un acto que verifica el Agente, por primera vez y en esencia, pues, Su acto no depende de la no existencia por primera vez y en esencia. Por el contrario, la no existencia depende - según ellos [los *filósofos*]-, del acto del Agente cuando crea la existencia<sup>1020</sup>. Esto es, pues, lo que deben reconocer quienes sostienen la aniquilación del mundo en la no existencia absoluta<sup>1021</sup>.

**Dice Abû Hâmid:**

**Si se dice** que esta conclusión se infiere necesariamente de la doctrina de quienes admiten la no existencia después de la existencia, **se les objetará** diciendo: ¿qué es lo que sobreviene?, porque - para nosotros [los *filósofos*] - lo que existe no desaparece. La desaparición de los accidentes solo significa que sobrevienen sus contrarios, que son seres existentes, y no la no existencia absoluta<sup>1022</sup>. ¿Cómo es posible decir que “la o existencia” es lo que sobreviene? Cuando el pelo se torna canoso, **decimos** que su color actual es blanco, y no la privación del negro.

**Digo:**

Esta respuesta que da en nombre de los *filósofos* es nula. Estos no niegan que la no existencia sobrevenga accidentalmente y sea producida por el Agente, sino que sea por

---

<sup>1017</sup> فآلـموصوف بالطريان معقول وقوعه Fa-l-mawsûf bi-l-tarayyân ma`qûl wuqû`ahu. **Ing:** it as occurring has a sense / **It:** ciò viene influenzato sia un intelligibile.

<sup>1018</sup> وقوع العدم على هذه الصفة صحيح Tarayyân al-`adam `alâ hazihi al-sifa sahîh. **Ing:** That non-existence of this kind occurs is true / **It:** Che alla non- esistenza succeda questo, è vero.

<sup>1019</sup> وقوع العدم Wuqû` al-`adam. **Ing:** the occurrence of non- existente / **It:** la realtà della non-esistenza.

<sup>1020</sup> وإنما وقوع العدم عندهم تابع لفعل الفاعل في الوجود Wa innamâ wuqû` al-`adam `indahum tâbi`li- fî`l al-fâ il fî-l-wuyûd. **Ing:** and according to the philosophers non- existente happens Orly subsequently to the agent`s act in reality / **It:** secondo loro, la non- esistenza è susseguente all`atto dell`agente nel mondo reale.

<sup>1021</sup> يندم إلى لا موجود أصلا Yyan`adimu ilâ lâ mawyûd aslan.

<sup>1022</sup> العدم المجرد Al-`adam al-muyarrad.

las primeras intenciones, como deben reconocer quienes creen que la cosa se transforma en la no existencia absoluta<sup>1023</sup>. Más bien, la no existencia sobreviene - según ellos - cuando desaparece la forma de lo inexistente produciéndose la forma contraria. Por eso es correcta la objeción de *Abû Hâmid* en contra de esta afirmación.

**Responde:** esto es falso por dos razones:

**1-** Cuando el pelo se vuelve blanco ¿contiene o no la privación del negro? **Si responden** negativamente, contradicen la razón. Y **si lo afirman**, ¿acaso son idénticos o distintos el sustrato y su contenido<sup>1024</sup>? **Si afirman** lo primero, es contradictorio, puesto que una cosa no se contiene a sí misma. Y **si dicen** lo segundo, ¿son o no inteligibles? **Si responden** negativamente, **les preguntaremos** ¿cómo sabéis que es el contenido [la privación del negro]?, porque afirmarlo implicaría que es inteligible. Y **si responden** positivamente, ¿ese contenido inteligible, que es la privación del negro, existía antes o es nuevo<sup>1025</sup>? **Si afirman** que es anterior, es imposible; y **si afirman** que es nuevo ¿por qué lo que se define como tal no podría ser inteligible? **Si responden** que no es ninguno de los dos, es un absurdo, porque, si antes de aparecer el pelo canoso, **se hubiera dicho** que no contenía el negro, sería falso; en cambio si **se afirmara** después que no lo contiene, sería verdadero. Sin duda [el blanco] sería el único [color del pelo] y sería inteligible. Se atribuirá pues al Omnipotente.

**Digo:**

Es un ente inteligible<sup>1026</sup>. Se atribuye al Omnipotente, por accidente, y no en esencia, al no depender Su acto de la nada ni absoluta, ni particularmente<sup>1027</sup>, por ser Él incapaz de transformar lo existente en inexistente por primera vez, y en esencia;- esto es, transformar la misma existencia en la misma inexistencia-. Todos los que no supongan una materia, no se librarán de esta duda – quiero decir, tendrán que reconocer que el acto del Agente depende de la no existencia por primera vez y en esencia. - Al ser esto evidente, es inútil volver a comentarlo -. Por eso, los *filósofos* (*hukamâ*) **afirman** que los principios de las cosas generables y corruptibles son dos en esencia; esto es, la materia y la forma; y, uno, por accidente, que es la privación, por ser condición para

<sup>1023</sup> العدم المحض Al-`adam al-mahd

<sup>1024</sup> المتضمن، المتضمن Al-mutadammin, al-mutadamman: o el continente y el contenido **Ing:** what is implied, which implies / **It:** l'implicato, l'implicante.

<sup>1025</sup> قديم أو حادث Qadîm aw hâdith. **Ing:** eternal or temporal / **It:** eterna o contingente.

<sup>1026</sup> طارىء معقول Târi' ma'qûl. **Ing:** an occurrence / **It:** Accadimento.

<sup>1027</sup> لا يتعلق بالعدم المطلق، ولا بعد م شيء ما Lâ yyata`allaqu bi-l-`adam al-mutlaq, wa lâ bi-`adam shai'mâ.

cualquier creación; - me refiero a que es anterior a ella-. Así, pues, cuando se crea algo, no habrá privación. Y, cuando se corrompe, se producirá la privación.<sup>1028</sup>

**Dice Abû Hâmid:**

**2-** Algunos accidentes - Según ellos [los filósofos] – desaparecen y no tienen contrarios. Así, por ejemplo, el movimiento no es el contrario del reposo, al ser la oposición entre ambos una oposición entre la posesión y la privación<sup>1029</sup> - quiero decir, entre la existencia y la no existencia, y no entre una existencia y otra-. El reposo significa “la privación del movimiento”: cuando éste desaparece, no habrá reposo que fuese su contrario, al ser una mera privación<sup>1030</sup>.

Dígame otro tanto de las cualidades por medio de las cuales se logra la perfección<sup>1031</sup>, como la impresión de las imágenes de cosas sensibles<sup>1032</sup> en el cristalino, e incluso las formas inteligibles en la mente<sup>1033</sup>. Todos ellos aparecen permaneciéndose sus contrarios. Y, su desaparición significa “el cese de su existencia sin la aparición de sus contrarios” al tratarse de una mera privación, lo cual es concebible. En cambio, lo que se concibe que suceda por sí, aunque no sea nada, es concebible atribuirlo a la potestad del Omnipotente.

De todo ello se deduce que, siempre que sea imaginable la creación de un ser creado por una voluntad eterna, no habrá diferencia entre que la realidad creada sea una privación o una existencia<sup>1034</sup>.

**Digo:**

Al contrario, son muy diferentes, cuando se supone que del Agente procede tanto la inexistencia como la existencia [primera y esencialmente]. Lo correcto es suponer la existencia [como acto] “primero”, y la inexistencia [como acto] “segundo”; es decir, creada por el Agente a partir de la existencia, llevando esta del acto a la potencia, de modo que el acto que es una disposición natural<sup>1035</sup> en el sustrato desaparece.

---

<sup>1028</sup> إرتفع العدم، وقع العدم Irtafa`a al-`adam, waqa`a al-`adam.

<sup>1029</sup> الملكة، العدم Al-malaka, al-`adam. **Ing:** posesión and non-possession / **It:** una qualità naturale e la sua mancanza.

<sup>1030</sup> عدم محض `Adam mahd.

<sup>1031</sup> الصفات التي هي من قبيل الإستكمال Al-sifât al-latî hiyya min qabîli al-istikmâl: las cualidades propias de la entelequia (*entelékheia*) ¿?

<sup>1032</sup> أشباه المحسوسات Ashbâh al-mahsûsât

<sup>1033</sup> النفس Al-nafs: o el alma

<sup>1034</sup> أن يكون الواقع الحادث عدما أم وجودا An yyakûna al-wâqi`al-hâdith `adaman aw wuyûdan.

<sup>1035</sup> الملكة Al-malaka. **Ing:** a quality possessed / **It:** qualità caratteristica inerente.

Desde este punto de vista, los *filósofos*, no consideran imposible la desaparición del mundo transformándose en otra forma, por ser en este caso la inexistencia accidental y secundaria<sup>1036</sup>. Sino que lo imposible - para ellos - es la desaparición de algo convirtiéndose en la no existencia absoluta. Si fuera ello así, el acto del Agente dependería de la no existencia primera y esencialmente.

En todo este razonamiento, [*Abû Hâmid*] toma lo que es accidental por esencial. Y obliga a los *filósofos* a reconocer lo que ellos rechazan.

Al pertenecer a este género la mayoría de los razonamientos de este libro [de *Abû Hâmid*], habría sido más apropiado titularlo “*El Libro de La Incoherencia Absoluta*” o “*La Incoherencia de Abû Hâmid*”. Y no “*La Incoherencia de los Filósofos*”. Y, también, que mi libro se hubiera titulado “*La Separación Entre Las Afirmaciones Verdaderas y Las Incoherentes*”<sup>1037</sup>.

---

<sup>1036</sup> تابع و بالعرض Tâbi` wa-bi-l-`ard.

<sup>1037</sup> تهافت الفلاسفة، Tahâfut Abû Hâmid، تهافت أبو حامد، “Kitâb al-tahâfut al-mutlaq” كتاب التهافت المطلق، “Tahâfut al-falâsifa”، “Kitâb al-tafriqa baina al-haqq wa al-mutahâfat mina al-`aqâwîl” كتاب التفرقة بين الحق و المتهاافت من الأقاويل.



### Cuestión Tercera

[Dice Abû Hâmid:]

“**Cuestión Tercera:** sobre la demostración de la ambigüedad de la **afirmación** [de los *filósofos*]: “Dios es Agente y Artífice del mundo, y este es Su creación y Su acto”. Aunque - según ellos – esto no es real sino una metáfora<sup>1038</sup>, **Hasta** “Pero al estar el mundo compuesto de múltiples cosas ¿Cómo procederá de Él?”.<sup>1039</sup>

**Digo:**

Su afirmación: “**Es imprescindible que el Agente, para hacer lo que quiere, sea Volente, Libre y Conocedor**”<sup>1040</sup>, es un discurso desconocido<sup>1041</sup>, y una definición inapropiada del Agente del mundo. Salvo si hubiera un argumento en el que basarse, o fuera correcto trasladar el juicio del mundo visible al mundo de lo oculto<sup>1042</sup>. Y eso, porque, observamos dos agentes que pueden actuar e influir<sup>1043</sup>. El primero genera en esencia una sola cosa, como el calor genera calidez y el frío frialdad. A estos los llaman los *filósofos* “agentes por naturaleza”. Mientras que el segundo opera en un momento algo, y en otro, lo contrario. A este segundo agente lo denominan “volente y libre” cuando actúa por conocimiento y a propósito<sup>1044</sup>. Pero ambos actos no son atribuibles al *Agente Primero* ¡Ensalzado sea! al ser - según los *filósofos* - propios del ser generable y corruptible.

Y eso, porque, el ser libre y volente carece del objeto deseado. Y, Dios ¡Ensalzado sea!, no carece de nada si Él lo quiere. Por otra parte, el ser libre elige para sí entre dos preferibles<sup>1045</sup>, mientras que Dios no necesita perfección alguna<sup>1046</sup>; y la voluntad del

<sup>1038</sup> حَقِيقَةُ مجاز عندهم وليس بحقيقة Mayâz `indahum wa laisa bi-haqîqa. Cf. *Encyclopédie de L'Islam*, III, “حَقِيقَةُ HAKÎKA” (en retórica), pp.77- 78 (L.Gardet); V, “مَجَاز MADJÂZ”, pp.1021- 1022 (B.Reinert); IV, “إِسْتِعَارَةُ ISTI`ÂRA”, pp. 259- 263 (S.A.Bonebakker).

<sup>1039</sup> Léase el texto íntegro en Algacel, p. 85.

<sup>1040</sup> مرید، مختار، عالم Murîd, mujtâr, âlim

<sup>1041</sup> غير معروف بنفسه Ghair ma`rûf bi-nafsihi

<sup>1042</sup> الشاهد، الغائب Al-shâhid, al-ghâ`ib

<sup>1043</sup> الأشياء الفاعلة المؤثرة Al-ashiâ`al-fâ`ila al-mu`athira

<sup>1044</sup> بالروية Bi-l-rawiyya. **Ing:** and deliberation / **It:** in vista di un fine.

<sup>1045</sup> أفضلين Afdalain

<sup>1046</sup> حالة فاضلة Hâla fâdila

volente cesa al adquirir el objeto deseado por ser la voluntad pasión y mutación<sup>1047</sup>. Y Dios ¡Ensalzado sea! está exento de ambas cosas. Así, también, Él trasciende en mayor medida el acto natural al ser la generación de la cosa natural necesaria en su sustancia y no en la sustancia del volente, pese a perfeccionarlo. Además, el acto natural no se debe a un conocimiento; mientras que está demostrado que el acto de Dios, Altísimo, emana de un conocimiento. El modo por el que Dios es Agente Volente no es evidente en este caso al no existir nada comparable a Su voluntad en el mundo visible ¿cómo se puede decir entonces que el único agente perceptible es el que actúa a propósito y libremente<sup>1048</sup> y utilizar una misma definición para el [agente] del mundo visible y del mundo invisible?

Los *filósofos* no aceptan esta definición. Y, si la niegan en el *Agente Primero*, negarán necesariamente Su acto. Y esto es de suyo evidente. Quienes afirman esto siembran la confusión, y no los *filósofos*, al ser la intención del que confunde, engañar y ocultar la Verdad. Por el contrario, no se dice que genera confusión quien se equivoca respecto a la Verdad. Es sabido que los *filósofos* buscan la Verdad, y por lo tanto, no confunden. No se distingue entre quienes **dicen** que “Dios está dotado de una voluntad que no se parece a la voluntad humana”, y entre los que **sostienen** que “Él está dotado de un conocimiento que no se parece al conocimiento humano”. Y que de la misma manera que la cualidad de Su conocimiento es inconcebible, así también lo es la cualidad de Su voluntad.

**Dice Abû Hâmid:**

“Analícemos cada una de estas tres cuestiones a la vez que demostraremos el error en la objeción [de los *filósofos*]<sup>1049</sup>:

**Aspecto primero, decimos:** el agente es “aquel del cual emana un acto libre y voluntario, y sabe lo que quiere”. Pero - según vosotros [los *filósofos*] -, el mundo procede necesariamente de Dios, Altísimo, siendo inconcebible que se separe de Él, por ser la misma relación existente entre la causa y el efecto, entre la sombra y la persona, y

<sup>1047</sup> إنفعال، تَغْيِيرٌ Infi`âl, taghayyur. **Ing:** a passive quality, passivity and change / **It:** passività e cambiamento.

<sup>1048</sup> بروية واختيار Bi-rawiyya wa-`ijtiyyâr. **Ing:** through deliberation and Choice. / **It:** in vista di un fine e per libero arbitrio.

<sup>1049</sup> مع خبالهم في دفعه Ma`a jubâlihîm fî daf`ihî.

entre la luz y el Sol” **Hasta** “Por tanto es absurdo **decir** que todos estos actos proceden de Él [Dios]”.<sup>1050</sup>

### **Digo:**

En resumen, esta **afirmación** significa una de estas dos cosas, o bien que las causas eficientes son las que actúan a propósito y libremente, puesto que el agente que genera a otro por naturaleza no se considera una causa eficiente; o bien, que - ellos [los *filósofos*] -, estiman que el mundo procede de Dios, como la sombra de la figura, la luz del sol, y la piedra cae [por inercia] en el suelo. Y a esto no se llama “acto” por no ser separable del agente.

Además, todo esto es falso. Y eso, porque, los *filósofos* creen que existen cuatro causas: el agente, la materia, la forma y la finalidad<sup>1051</sup>; que el agente es el que lleva a otro de la potencia al acto, y de la no existencia a la existencia; y que esta educción<sup>1052</sup> quizá es a propósito y libremente, aunque pudiera ser por naturaleza; y que llaman a la figura que refleja su sombra “agente” metafóricamente al ser inseparable de ella; mientras que estiman por unanimidad<sup>1053</sup> que el Agente es separable del objeto causado. Igualmente creen que el Creador ¡Ensalzado sea! es separable del mundo; y por lo tanto - según ellos- no pertenece a ese género; ni es un agente como el que se observa en el mundo visible – sea o no libre -; sino que el Agente de estas causas, lleva a todos los agentes visibles de la no existencia a la existencia, siendo Él quien los conserva con la mayor perfección.

No les concierne pues esta objeción. Y eso, porque, estiman que Su acto emana de un conocimiento, y no es por una necesidad propia en Él, o por algo externo. Sino, por Su gracia y Su generosidad. De ahí que Él sea necesariamente un Volente por completo Libre al carecer de la imperfección propia del volente del mundo visible.

Citaremos a continuación un texto del Sabio *Aristóteles* - el maestro de los *filósofos*<sup>1054</sup> - que redactó en uno de sus tratados Sobre *Metafísica*<sup>1055</sup>, en el que **dice** lo siguiente:

“Los que (*qawm*) **preguntan**: ¿cómo creó Dios el mundo de la nada y generó algo de ella? Les **respondemos**: respecto al Agente, o bien Su capacidad, Su poder, Su voluntad

<sup>1050</sup> Léase el texto íntegro en Algacel, pp. 85-86.

<sup>1051</sup> الغاية، الصورة، المادّة، الفاعل، Al-fâ il, al-mâdda, al-sûra, al-ghâyya.

<sup>1052</sup> الإخراج Al-`ijrây

<sup>1053</sup> با اتفاق Bi-i-ttifâq

<sup>1054</sup> الحكيم إمام القوم Al-hakîm imâm al-qawm

<sup>1055</sup> علم ما بعد الطبيعة `Ilm mâ ba`da al-tabî`a

y Su sabiduría son similares; o bien Su capacidad es inferior a Su poder, y este más que Su voluntad, y esta más que Su sabiduría. Y, si algunas de estas facultades son inferiores a otras, no se distinguirá entre la *Causa Primera* y nosotros, y le alcanzará la imperfección como a nosotros. Y esto es inaceptable<sup>1056</sup>. O bien en cada facultad subyace la perfección y la sabiduría<sup>1057</sup> - cuando quiere puede y cuando puede es capaz -. Se ha llegado a la conclusión de que [La *Causa Primera*] obra lo que quiere y como quiere de la nada<sup>1058</sup>; lo asombroso es nuestra imperfección”.

**Y añade:**

“Todo lo que existe en este mundo está relacionado con el poder<sup>1059</sup> que adquiere de Dios, Altísimo. Si no fuese por él, las cosas no permanecerían ni un instante”.

**Digo:**

Existen dos géneros de composición<sup>1060</sup>; o bien la composición es un concepto añadido<sup>1061</sup> a la existencia de los compuestos; o bien la composición de estos es análoga a la coexistencia de la materia y la forma. Y su existencia [en la realidad] es posterior a su composición en la mente, y al ser esta anterior es causa de su existencia.

Por consiguiente, si el *Primero* ¡Ensalzado sea! es Causa de la composición de las partes del mundo cuya existencia está compuesta, será necesariamente la Causa de su existencia. Y todo el que es causa de la existencia de algo será su agente. Así es, como debe ser comprendida esta cuestión - según la doctrina de los *filósofos* (*al-qawm*) -, si quien la estudia la considera correcta.

**Responde Abû Hâmid en nombre de los filósofos:**

“**Si se dice** que todo ser necesario no existe por sí<sup>1062</sup> sino por otro, y lo llamamos “efecto”, y a su causa “agente”. Y nos es indiferente que la causa actúe por naturaleza o por voluntad, igual que para vosotros [los *mutakallimûn*] no importa que opere mediante un instrumento o sin él” **Hasta** “Como cuando **decimos** “obra y no obra””.<sup>1063</sup>

<sup>1056</sup> قبيح جدًا Qabîh yiddan.

<sup>1057</sup> غاية التمام والحكمة Ghayyat at-tamâm wa-l-hikma

<sup>1058</sup> من لاشيء Min lâ shai'

<sup>1059</sup> مربوط بالقوة Marbût bi-l-quwwa

<sup>1060</sup> الموجد المركب Al-mawyûd al-murakkab

<sup>1061</sup> زائد Zâ'id

<sup>1062</sup> واجب الوجود الذاتي Wâ'yib al-wuyûd li-dhâtihi

<sup>1063</sup> Texto íntegro en Algacel, p. 86.

### Digo:

Este discurso se reduce a dos respuestas:

1- Todo lo que es necesario por otro es causado por el ser necesario por sí. Y esta respuesta es refutable, al no ser imprescindible que el ser necesario por otro sea agente, excepto si se le atribuye la verdadera esencia<sup>1064</sup> del Agente, que es la educación de la potencia al acto.

2- Afirmar que el “agente” es el que opera libremente, a propósito, y por naturaleza, es un discurso correcto, y así lo definimos. Pero, al mismo tiempo, es engañoso. Pues da a entender que los *filósofos* no lo consideran Volente. Con todo, esta disyunción es en sí desconocida - me refiero a que todo ser; o bien es necesario por sí, o bien por otro-<sup>1065</sup>.

Esta es **la réplica** de *Abû Hâmid* en contra de los *filósofos*:

**Respondemos:** estos términos son falsos<sup>1066</sup>, porque no se puede llamar "agente" a cualquier causa, ni "efecto" a cualquier causado. Si fuese así, **no podría afirmarse** que “el ser inanimado no tiene acto, y que solo el ser vivo<sup>1067</sup> lo tiene”. Sin embargo, esta es una verdad reconocida y universal<sup>1068</sup>.

### Digo:

Su **afirmación:** “No se llama agente a cualquier causa” es verdadera. Sin embargo, es falsa la objeción que alega en contra, aseverando que el ser inanimado no se llama “agente”; porque, negar el acto del ser inanimado, solo implica la negación del acto que resulta de la razón y la voluntad, y no el acto absoluto. Hallamos que algunos seres inanimados creados crean otros parecidos llevándolos de la potencia al acto, como el fuego convierte todo lo que es húmedo y seco en otro fuego similar, al educirlo de la potencia al acto. Sin embargo, todo lo que no tiene potencia ni disposición para recibir la acción del fuego, no generará otro fuego similar. Y - ellos [los *ash`arîes*]- niegan que el fuego sea agente.- Más adelante trataremos esta cuestión-. Nadie pone en duda que los cuerpos de los seres vivos poseen potencias naturales que convierten el alimento en una parte del nutriente; en suma, que rigen su cuerpo. Si imagináramos que [estas potencias] no existen en el ser vivo, desaparecería - como **afirma Galeno** -. Por

---

<sup>1064</sup> حقيقة Haqîqa

<sup>1065</sup> Es la disyunción establecida por Avicena.

<sup>1066</sup> فاسدة Fâsida

<sup>1067</sup> الجماد، الحيوان Al-yamâd, al-hayyawân

<sup>1068</sup> الكليات المشهورة الصادقة Al-kulliyât al-mashhûra al-sâdiqa. **Ing:** a statement generally admitted / **It:** un assunto che è ben noto e da tutti accettato.

esta disposición<sup>1069</sup> lo llamamos “vivo”. Pero, si aquellas le faltasen, se llamaría “inanimado”.<sup>1070</sup>

Después, **añade:**

Cuando se llama "agente" al ser inanimado es [solo] metafóricamente, al igual que cuando **decimos** que es “agente dotado de deseo y voluntad”<sup>1071</sup>.

**Digo:**

Se llama “agente” metafóricamente en el sentido de que actúa con voluntad. De la misma manera que **se dice** “volente”. Será “agente” en sentido absoluto, si con ello se refiere a que educa algo de la potencia al acto.

**Y dice:**

En cuanto a vuestra **afirmación** de que “obra” es un término genérico<sup>1072</sup>: se divide en “lo que se hace por naturaleza” y “lo que se hace voluntariamente”, es inadmisibile. Es lo mismo que quienes **dicen** que “quiere” es un término genérico: se atribuye tanto a “un agente que conoce el objeto de su voluntad” como a “aquel que lo desconoce”. Esto es falso, al exigir la voluntad el conocimiento, igual que el acto requiere la voluntad.

**Digo:**

Es verdadera su **afirmación** [de los *filósofos*] que el agente se distingue entre “el que tiene voluntad” y “el que no la tiene”, al deducirse ello de la definición del agente. Sin embargo, es falsa la comparación [de *Abû Hâmid*] al distinguir en la voluntad entre “lo que se hace con conocimiento” y entre “lo que se hace sin él”: la definición del acto con voluntad incluye al conocedor, con lo cual la disyunción resulta inútil. En cambio, la disyunción del acto no incluye el conocimiento: un agente sin conocimiento puede educir algo de la no existencia a la existencia, y esto es evidente. Por eso, los *ulemas* **dicen** que las palabras del Sublime: “*un muro que amenazaba derrumbarse*”<sup>1073</sup> son una metáfora.

---

<sup>1069</sup> تدبير Tadbîr

<sup>1070</sup> ميت حي، Hayy, mayyit. **Ing:** it alive, it dead / **It:** vivo, morto.

<sup>1071</sup> طالب مرید Tâlib murîd. Se refiere al ejemplo anterior de la piedra que cae al suelo.

<sup>1072</sup> قول عام Qawl `âmm

<sup>1073</sup> Corán, 18:77

### Y añade:

Y cuando **decís** “obra por naturaleza”, ambas expresiones “por naturaleza” y “obra” son en realidad contradictorias, aunque no lo reconocéis. Mas el entendimiento no lo percibe como una contradicción al tratarse de una metáfora. [La acción de la naturaleza] se llama metafóricamente “acto” al ser en cierto modo causa al igual que el agente.

Asimismo **decir** “obra libremente” resulta tan redundante como **decir** “quiere y sabe lo que quiere”

### Digo:

Nadie dudará de que este discurso es erróneo: el que educa a otro de la no existencia a la existencia - esto es, genera en él algo-, no se dice de él que es agente en comparación con otro. Sino que, es agente en realidad al aplicársele su propia definición. Y, la disyunción del agente entre “el que actúa por naturaleza” y entre “el que actúa libremente” no es equívoca, sino genérica. Por esta razón, es correcta la disyunción de quien sostiene que existen dos géneros de agente: uno, que actúa por naturaleza; y, otro, por voluntad, porque el que educa a otro de la potencia al acto posee ambos géneros.

### Dice Abû Hâmid:

Pero, si es concebible **decir** “obra” tanto metafóricamente como realmente, será concebible también **decir** “obra libremente” con el sentido de que “obra” realmente, y no metafóricamente. Es lo mismo que cuando **se dice** “habla con su lengua [su boca] y ve con sus ojos” [en el verdadero sentido], y “ve con el corazón y afirma moviéndose la cabeza y las manos” metafóricamente, [ambas afirmaciones] son posibles. De ahí [que sea cierto] **decir** “afirma con su cabeza” que significa “responde afirmativamente”, sin que sea erróneo **decir** “habla con su lengua [su boca] y ve con sus ojos”, al ser una expresión real y no metafórica. - Aquí está el error ¡cuidado con el engaño de estos necios!-.

### Digo:

Este error proviene de quienes ufanándose de su erudición, utilizan semejante comparación y alegan el pretexto de que la mente no admite<sup>1074</sup> la disyunción del acto en “natural” y “voluntario”. Nadie dice “ve con sus ojos” y “ve sin ellos” atribuyéndole

---

<sup>1074</sup> النفوس المستشعنة Al-nufûs al-mustashni`a

a la vista tal disyunción. Más bien **dice** “ve con sus ojos” refiriéndose a la visión real y no metafóricamente<sup>1075</sup>. El entendimiento puede estimar que carece de utilidad limitarse, desde un principio, a ver con los ojos el sentido real de las cosas. Pero, si **se dice** “actuó por naturaleza” y “actuó libremente”, nadie provisto de razón puede discrepar que es una disyunción del acto. Si la **afirmación** “actuó voluntariamente” fuese análoga a la expresión “ve con sus ojos”, “actuó por naturaleza”, sería una metáfora. El que actúa por naturaleza es mucho más factible que el que actúa por la voluntad: quien opera por naturaleza nunca deja de realizar su acto; por el contrario, ello no es así en el agente que opera por la voluntad. Por eso, sus adversarios [de los *ash`arîes*] les **objectarán** diciendo que “actuó por naturaleza” es análogo a decir “ve con sus ojos”, mientras que “actuó por voluntad” es una metáfora. Y, especialmente, - según la doctrina de los *ash`arîes* -, que **estiman** que el hombre ni adquiere ni influye en los seres existentes<sup>1076</sup>. Por lo tanto, si el agente que está en el mundo visible, opera de este modo, ¡Ojalá supiera yo! por qué se afirma que la verdadera descripción del Agente en el mundo invisible es ser Agente por conocimiento y voluntad.

**Responde** *Abû Hâmid* en nombre de los *filósofos*:

“Si **objetan** [los *filósofos*] diciendo que el término “agente” como tal es meramente filológico” **Hasta** “Y si [los *filósofos*] **afirmáis** que es una metáfora, estaréis incurriendo en un absurdo”.<sup>1077</sup>

**Digo:**

En resumen, esta afirmación es una objeción conocida; esto es, que los árabes llaman “agente” en realidad y no metafóricamente al que tiene influencia sobre algo, pese a no ser libre. Entonces la respuesta es dialéctica y no merece consideración alguna.

<sup>1075</sup> النظر الحقيقي لا مجازي Al-nazar al-haqîqî lâ al-mayâzî

<sup>1076</sup> الإنسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر في الموجودات. Al-`insân laisa lahu `iktisâb wa lâ lahu fî`l mu`athir fî al-mawwûdât. **Ing:** who do not acknowledge a free will in man and a power to exercise an influence on reality. / **It:** l'uomo non tragga profitto [dai suoi atti], né agisca in modo da influenzare gli esseri esistenti. Alusión a la ya citada doctrina *ash`arî* de la adquisición “إكتساب، الكسب” Tktisâb; al-kasb”, cf. *supra*, nota 1159.

<sup>1077</sup> Texto íntegro de Algacel, p.88.



**Responde** *Abû Hâmid* a los *filósofos*:

“**Respondemos:** todo ello se dice en sentido figurado. El único acto verdadero es “el que se hace con voluntad”. Prueba de ello es que si supusiéramos que la creación de algo dependiera a la vez de un acto voluntario y de su contrario, el entendimiento lo atribuiría al primero. Lo mismo sucede en el uso del lenguaje. Así, por ejemplo, cuando alguien arroja un hombre al fuego y fallece, **se dice** que “el asesino es él, y no el fuego”. Incluso acertaría quien **dijera** que “fulano es quien lo ha matado” **Hasta** “Entonces será Artífice y Agente sólo metafóricamente”.<sup>1078</sup>

**Digo:**

Esta es una respuesta engañosa de quienes falsean la verdad al sustituir un sofisma<sup>1079</sup> por otro. Con todo, *Abû Hâmid* está por encima de eso. Quizá la redacción de este libro<sup>1080</sup> haya sido incitada por sus contemporáneos ante la sospecha de que estimaran que era defensor de la opinión de los *filósofos* (*hukamâ*). Nadie atribuye el acto al instrumento, sino al *motor primero*. Quien mata con el fuego es, en realidad, el agente. El fuego es solo el instrumento que causa la muerte sin la intervención de ningún agente. Nadie puede afirmar que “Fulano ardió por el fuego” es una metáfora.

Este sofisma consiste en tomar lo simple y singular por lo compuesto, que es un tópico de los *sofistas*<sup>1081</sup>. Es Análogo a **decir** que “el negro, cuyos dientes son blancos, es absolutamente blanco”. Los *filósofos* **no dicen** que “Dios no es Volente en absoluto” – por actuar *con* y *por* un conocimiento y efectuar el mejor de los actos opuestos siendo ambos posibles -. Sino que, Su voluntad no es como la voluntad humana.

**Responde** *Abû Hâmid* en nombre de los *filósofos*:

“**Si se dice:** nuestra afirmación de que “Dios, Altísimo, es Agente”, significa que Él es Causa de la existencia de todo ser, y que por Él subsiste el mundo. Si no fuera por la existencia del Creador, la existencia del mundo sería inconcebible” **Hasta** “No vamos a discutir sobre tales nombres tras haberlos explicado”.<sup>1082</sup>

---

<sup>1078</sup> Texto íntegro de Algacel, *ibidem*.

<sup>1079</sup> تغليب Taghlît

<sup>1080</sup> Es decir, La *Incoherencia de los Filósofos*.

<sup>1081</sup> Los tópicos empleados por los sofistas, *vid. supra*, nota 1121. Cf. Aristóteles, *Elenchi sofistici*, 25 (180 b 33 e 180 b 5) (*op. cit.*, M.Campanini, nota 1, p. 198). “*a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*” (*op.cit.*, Van Den Bergh, vol II p. 95).

<sup>1082</sup> Texto íntegro en Algacel, *ibidem*.

**Digo:**

En resumen, esto significa que - vosotros [los *filósofos*] - deberéis reconocer a vuestros contrincantes que, Dios, Altísimo, no es Agente; sino que es una de las causas con las que se verifica la cosa. Es una respuesta perversa por exigir que los *filósofos* reconozcan que el *Primero* es principio y causa formal del Universo<sup>1083</sup>, del mismo modo que el alma es principio para el cuerpo. Y esto no lo dice ninguno de ellos.

Después, les **responde**:

**“Respondemos:** nuestro propósito es demostrar que [vuestra] definición no significa “acto” ni “creación”, ya que ambos términos se refieren realmente a “lo que es producido por voluntad”. Mas -Vosotros [los *filósofos*]- habéis negado el verdadero significado de la palabra “acto”” **Hasta** “De ahí que haya sido nuestro deseo aclarar esta confusión<sup>1084</sup>”<sup>1085</sup>.

**Digo:**

Esta afirmación incumbiría a los *filósofos*, si su aserto hubiera sido lo que él les atribuye. Mas en lo que concierne a ese supuesto, deberán reconocer que el mundo no tiene Agente ni por naturaleza, ni por voluntad, ni por ningún otro modo. La **afirmación** [de *Abû Hâmid*], por lo tanto, no despeja la confusión que ellos pudieron provocar. Más bien, el engaño es haber atribuido a los *filósofos* una afirmación que ellos no han verificado.

**Dice Abû Hâmid:**

**Aspecto segundo:** sobre la refutación de su tesis [de los *filósofos*], según la cual, el mundo es un acto de Dios, Altísimo, por una condición; esto es, que el acto sea una creación<sup>1086</sup>. Sin embargo, el mundo es - para ellos - eterno y no creado. El acto significa “crear algo llevándolo de la no existencia a la existencia”.Y ello es inconcebible en lo eterno, al ser imposible crear<sup>1087</sup> lo que ya existe, y ser condición del

<sup>1083</sup> مبدأ على طريق الصورة للكل Mabda`alâ tarîq al-sûra li-l-kull. **Ing:** is a principle, as if it were the form of the Universe. / **It:** è principio [delle cose] in quanto loro forma.

<sup>1084</sup> تلبیس Talbîs: o falacia, engaño

<sup>1085</sup> Texto íntegro de Algacel, p. 89.

<sup>1086</sup> عبارة عن الإحداث `Ibâra `ani-l-`ihdâth. **Ing:** to temporal production. / **It:** produzione [nel tempo].

<sup>1087</sup> إيجاد `Îyâd: traer a la existencia. **Ing:** be brought into existente. / **It:** essere portato all'esistenza.

acto “ser creado”. Ahora bien, si el mundo es, según ellos, eterno ¿cómo puede ser un acto de Dios, Altísimo?<sup>1088</sup>.

### Digo:

Si el mundo es eterno por sí, y existe, no en cuanto es móvil<sup>1089</sup>, al estar todo movimiento constituido por partes creadas, no tendrá Agente en absoluto. Pero, si es eterno, en tanto que es una creación permanente<sup>1090</sup>, y no tiene ni principio ni fin, el que es agente de una creación permanente es digno de llamarse “Creador”; y no así, el que es agente de una creación finita<sup>1091</sup>. En este sentido, el mundo es creado por Dios ¡Ensalzado sea! Y será preferible llamarse “creado” en lugar de “eterno”. Los *filósofos* (*hukamâ*) llaman al mundo “eterno”, y no “creado” para evitar interpretarlo en el sentido de que fue creado de algo en un tiempo; y, después, de la nada.<sup>1092</sup>

### Responde Abû Hâmid en nombre de los *filósofos*:

**Si se dice** que el ser creado es “lo que existe después de no haber sido”. Consideremos si el Agente cuando crea, lo que de Él procede y le es inherente ¿es la mera<sup>1093</sup> existencia o la mera no existencia o las dos? Mas es absurdo **decir** que depende de Él la no existencia anterior, al no influir el Agente en la no existencia. Y también lo es **sostener** que son ambas cosas, al ser evidente que la no existencia no depende de Él en absoluto, y que ésta como tal, en modo alguno requiere un agente.

Ha de decirse que [el mundo] depende de Él en cuanto existe; y, que, lo que de Él procede, es simplemente la existencia. Salvo ésta no existe nada relacionado con Él. Por lo tanto, si se supone que la existencia es eterna<sup>1094</sup>, también lo será la relación. Y, si lo es, lo que depende de Él, será Su acto por excelencia y recibirá Su influencia para siempre<sup>1095</sup>, al no depender la no existencia en modo alguno del Agente.

<sup>1088</sup> Para *Algacel* y el resto de los *mutakallimûn* “la creación” es a partir *de la nada*, en cambio para los filósofos es a partir *de algo*.

<sup>1089</sup> متحرك Mutaharrik

<sup>1090</sup> حدوث دائم Hudûth dâ'im. **Ing:** it is in everlasting production. / **It:** “essere prodotto continuamente”.

<sup>1091</sup> فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع. Fa 'inna al-lahî afâda al-hudûth al-dâ'im ahaqq bi-'ismi al-'ihdâth min al-ladhî afâda al-'ihdâth al-munqati`.

<sup>1092</sup> تحفظا من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم. Tahafuzan mina-l-muhdath al-ladhî huwa min shai'wa fî zamân wa ba'da al-'adam. **Ing:** to safeguard themselves against the word “product” in the sense of “a thing produced alter a state of non-existence, from something, and in time” / **It:** per evitare di definirlo “prodotto” come le cose che si trovano nel tempo e dopo la non-esistenza.

<sup>1093</sup> المجرد Al-muyarrad

<sup>1094</sup> دائمة Dâ'ima

<sup>1095</sup> أفعل وأدوم تأثيرا Af'alu wa adwamu ta'thîran

Resta decir que [el mundo] depende de Él en cuanto que es creado, lo cual tendrá un único sentido; esto es, que existe después de no haber sido, y que la no existencia no depende de Él.

### Digo:

Esta es la respuesta de *Avicena* en nombre de los *filósofos* sobre esta cuestión, que es un sofisma. Prescinde en ella de una parte imprescindible de la disyunción estricta<sup>1096</sup>, al **afirmar** que el acto del agente o bien depende de lo creado por la existencia, o bien por la no existencia que le precede en cuanto tal, o bien por ambas. Pero es imposible depender de la no existencia al no generar el Agente ninguna privación<sup>1097</sup>, siendo imposible que dependa de ambas. Solo resta decir que depende únicamente de la existencia, al ser la creación una relación del acto con la existencia - me refiero a que el acto del agente es una creación -. De ahí que la existencia que es posterior a<sup>1098</sup> la no existencia sea análoga a la existencia que es anterior a la no existencia.

Para corregir el error de esta **afirmación** habría que decir que el acto del Agente solo depende de la existencia en el estado de la no existencia<sup>1099</sup>; es decir, la existencia que está en potencia. Y que no depende de la existencia en tanto que lo es en acto, ni tampoco de la no existencia como tal. Sino solo de la existencia imperfecta que recibe<sup>1100</sup> la no existencia. El acto del Agente, por lo tanto, no depende de la no existencia, al no ser esta un acto; ni tampoco de la existencia que no está unida<sup>1101</sup> a la no existencia. Toda existencia perfecta no necesita ser creada ni tener un creador<sup>1102</sup>. En cambio, la existencia que está unida a la no existencia, solo existe en el momento de la creación de la cosa creada<sup>1103</sup>. Esta duda, sin embargo, no se resolverá hasta establecerse la unión permanente entre la existencia del mundo y su no existencia<sup>1104</sup>, igual que la existencia del movimiento necesita permanentemente el motor.

Algunos *filósofos avezados* consideran que este es el estado tanto del mundo superior como del mundo sublunar respecto del Creador ¡Ensalzado sea! Por esa razón, los seres

<sup>1096</sup> التقسيم الحاصر Al-taq̣sīm al-hāsir.

<sup>1097</sup> لا يفعل عدما Lâ yf'al `adaman: o no crea la nada

<sup>1098</sup> الغير مسبوق بـ Al-ghair masbûq bi-: que es precedida de ; المسبوق بـ Al-masbûq bi-

<sup>1099</sup> في حال العدم Fî Hâli al-`adam.

<sup>1100</sup> لحقه Lahiqahu: o le sigue

<sup>1101</sup> لا يقارنه Lâ yuqârinuhu: o no depende de...

<sup>1102</sup> إيجاد و لا موجد 'Îyâd wa lâ mûyîd

<sup>1103</sup> حدوث المحدث Hudûth al-muhdath

<sup>1104</sup> لم يزل يقترن بوجوده Lam yizal yyaqtarinu bi-wuyûdihi `adam.

creados se distinguen de los objetos artesanales <sup>1105</sup>, cuya existencia no está unida a su no existencia para requerir un agente del que depende la continuidad de su existencia.

**Dice Abû Hâmid:**

Y cuando **afirmáis** que “es imposible crear lo existente<sup>1106</sup>”, si con ello **queréis decir** que “no existe después de no haber existido”, es correcto. Pero, si **pretendéis decir** que “si existiera, no podría ser creado”, antes hemos explicado que [algo] es creado en cuanto existe, y no en cuanto no existe. Solo existirá si el Agente lo crea pero *no de la nada sino de algo*. La “creación” se asocia tanto con el Agente Creador como con el efecto creado, es una relación recíproca entre el Creador y lo creado<sup>1107</sup>, y es simultánea a la existencia, y no anterior.

No existirá por tanto creación sin un ser existente, entiéndase por “creación” la relación recíproca entre el Agente que es causa eficiente, y su efecto creado.

[Los *filósofos*] **alegan** diciendo: por ello consideramos que el mundo es un acto eterno, sin comienzo ni fin, de Dios, Altísimo, pues no hay nada que Él no puede crear por depender la existencia de Él. Si permanece esta relación, perdurará la existencia, y al contrario. Y no es como - vosotros [los *mutakallimûn*] – lo habéis imaginado, que, aunque se supusiese la no existencia del Creador, Altísimo, el mundo existiría siempre: suponéis que sucede como al constructor al edificar la casa, cuya permanencia no depende de él, sino de la solidez de los materiales con los que fue edificada y que sostienen su estructura. Por lo tanto, si no contuviese una sustancia sólida como, por ejemplo, el agua, no se concebiría la permanencia de la casa [simplemente] por la acción del constructor.

**Digo:**

Tal vez el mundo se define así. En suma, esta **afirmación** no es correcta; o sea, decir que la creación verificada por el Agente Creador<sup>1108</sup> depende del existente en tanto que existe en acto, y no adolece en absoluto de ninguna imperfección, ni de ninguna

---

<sup>1105</sup> المخلوقات Al-majlûqât: o las criaturas vs. المصنوعات Al-masnû`ât: o los productos artificiales

<sup>1106</sup> الإيجاد Al-`îyâd: traer a la existencia, dar el ser. **Ing:** is bringing into existence, causation / **It:** il fare esistere.

<sup>1107</sup> الموجد، الموجد Al- mûyid, al-mûyad: o el que da la existencia, el que la recibe. **Ing:** the agent and its object exist / **It:** ciò che fa esistere e ciò che è fatto esistere, l'agente produttore e l'effetto prodotto.

<sup>1108</sup> الفاعل الموجد Al- fâ`il al-mûyid. **Ing:** the causing agent / **It:** un agente produttore, un agente che lo fa esistere.

potencia; excepto que se imagine que la sustancia del ser es ser un efecto creado<sup>1109</sup>. Y solo lo será por una causa eficiente. Si el hecho de ser un efecto creado por una causa eficiente es algo añadido a su sustancia, no será necesario negar su existencia, una vez desaparece tal relación entre la causa eficiente y el efecto creado.<sup>1110</sup> Pero, si no es algo añadido, sino que su sustancia forma parte de la relación - quiero decir si es un efecto creado -, la **afirmación** de *Avicena* es entonces correcta. Pero no lo es en relación con el mundo, al no existir de modo relativo, sino sustancialmente, y ser lo relativo en él accidental.

Quizá la **afirmación** de *Avicena* es correcta en relación con las formas de los cuerpos celestes que perciben las formas separadas de la materia. **Afirmación** que también los *filósofos* sostienen, al estar demostrado que existen, formas separadas de la materia cuya existencia es equivalente a su percepción<sup>1111</sup>; y, que en cambio, en este mundo<sup>1112</sup>, el conocimiento es distinto de lo conocido al estar éste en una materia.

**Responde** *Abû Hâmid* a los *filósofos*:

**Respondemos** diciendo: la creación del acto depende del Agente no en cuanto le precede la no existencia ni por ser simplemente existente. En efecto - para nosotros [los *mutakallimûn*]-, [el acto] no depende de Él en cuanto es una segunda creación de lo que ya existe, sino en tanto es una creación de la nada; esto es, llevándolo de la no existencia a la existencia. Si negamos del acto dicho significado, no se concibe que es acto, ni que depende del Agente.

Y cuando [los *filósofos*] **afirmáis** que ““ser creado” significa que “le precede la no existencia”, y esto no es en sí acto del Agente ni obra del Creador”, ello es así. Pero es condición para que la existencia sea acto del Agente, que la no existencia sea anterior. Pues no podrá ser acto del Agente la existencia que no esté precedida por la no existencia – es decir, que es eterna-, ni tampoco tienen que ser creadas por Él todas las condiciones necesarias para el acto. La esencia, el poder, la voluntad y el conocimiento

<sup>1109</sup> هو في كونه موجد Huwa fî kawnihi mûyad. **Ing:** the effect / **It:** un prodotto o l'effetto che è stato fatto esistere.

<sup>1110</sup> إلا أن يتوهم أن جوهر الموجود هو في كونه موجدًا. فإن الموجد المفعول لا يكون موجدًا إلا بموجد فاعل. فإن كونه موجدًا عن موجد أمرًا زائدًا على جوهره، لم يلزم أن يبطل الوجود إذا بطلت هذه النسبة التي بين الموجد الفاعل و الموجد المفعول. Il-lâ an yyatawahama anna yawhar al-mawwûd huwa fî kawnihi mûyadan. Fa-inna al-mûyad al-maf ûl lâ yyakûnu mûyadan il-lâ bi-mûyid fâ il. Fa-inna kawnuhu mûyadan `an mûyid amran zâ`idan `alâ yawharihi, lam yyalzam an yyabtula al-wuyûd idhâ batalat hadhihi al-nisba al-latî baina al-mûyid al-fâ il wa-l-mûyad al-maf ûl.

<sup>1111</sup> تصوّر Tasawwur

<sup>1112</sup> هاهنا Hâ hunâ: o el mundo sublunar.

del Agente – aunque no sean Su obra<sup>1113</sup> - son condición para que el acto sea como tal, al ser únicamente concebible el acto que procede de un ser existente. Su existencia, voluntad, poder y conocimiento son pues condición para que sea Agente, aunque no sean Su obra.

### **Digo:**

Este discurso es correcto por completo. El acto del Agente depende solo del ser causado en tanto que es móvil. Y el movimiento que transcurre desde la existencia en potencia a la existencia en acto es lo que se llama “creación”. Como - él mismo [*Abû Hâmid*] afirma -, la no existencia es una condición del movimiento del Motor. Mas, no es necesario - como exige *Avicena* - que todo lo que es condición para el acto del Agente, al no existir relación alguna entre ambos, estar relacionado con su contrario.

Los filósofos **sostienen** que es en relación con el movimiento donde distinguen las diferencias específicas sustanciales de algunos seres, como los vientos, etc. Y que los cielos y lo comprendido en su parte inferior<sup>1114</sup>, pertenecen a este género cuya existencia depende del movimiento. Si esto es así, serán creados permanente y eternamente<sup>1115</sup>.

Con todo, de la misma manera que el ser eterno es el preferido para la existencia, y no el que no es eterno<sup>1116</sup>, así también aquello cuya creación es eterna, es digno de llamarse “creado”, en lugar de lo creado en un determinado momento. Si el mundo no tuviese esta cualidad - me refiero a que su sustancia reside en el movimiento -, no necesitaría, tras su existencia, al Creador ¡Ensalzado sea!; igual que la casa prescinde de la presencia del constructor tras haber sido concluida su edificación. Salvo que el mundo pertenezca a la categoría de lo relativo<sup>1117</sup> - como pretende demostrar *Avicena* en su afirmación anterior. - Hemos dicho antes - que su propósito es verdadero<sup>1118</sup> en lo referente a las formas de los cuerpos celestes -. Si esto es así, la existencia del mundo requerirá la presencia del Agente, en tanto que es Agente de dos maneras.- Me refiero a la existencia de la sustancia del mundo en el movimiento [con lo cual requiere un Motor], y por ser la naturaleza de su forma de la que depende su subsistencia y existencia relativa y no cualitativa, - me refiero a los aspectos y disposiciones

---

<sup>1113</sup> من أثر الفاعل Min athari al-fâ`il.

<sup>1114</sup> ما دونها Mâ dūnahâ: o lo que está bajo su dominio, el mundo sublunar

<sup>1115</sup> حدوث دائم لم يزل ولا يزال Hudûth dâ`im lam yyazal wa lâ yyazâl

<sup>1116</sup> الغير الأزلي Al-ghair al-azalî

<sup>1117</sup> المضاف Al-mudâf

<sup>1118</sup> صادق Sâdiq

naturales<sup>1119</sup> enumeradas en el apartado sobre la “cualidad”<sup>1120</sup>-. Todo lo que su forma pertenece a este género, no necesita el Agente al existir y completar su existencia.

Esta demostración te permite despejar la sospecha y la duda que suelen derivarse de razonamientos tan contradictorios como estos.

**Responde** *Abû Hâmid* en nombre de los filósofos:

**Si se objeta** diciendo: si reconocéis [los *mutakallimûn*] que el acto puede ser simultáneo y no posterior al Agente, ello implicaría que el acto fuese creado y eterno si el Agente lo es. Pero es absurdo que pongáis como condición que el acto ha de ser posterior al Agente. Cuando la mano se mueve en un vaso de agua, por ejemplo, el agua se mueve simultáneamente con la mano, ni antes ni después. Si el movimiento fuera posterior, estaría la mano y el agua en un mismo espacio, y si fuera anterior, se separaría el agua de la mano. Con todo, aunque ambos movimientos son simultáneos, uno es efecto, y el otro, causa: cuando suponemos que la mano se mueve de forma continua en el agua, el movimiento del agua también es permanente, aunque sea un efecto causado<sup>1121</sup>, lo cual es posible. De este modo, también, es la relación entre el mundo y entre Dios.

**Digo:**

Si se refiere al movimiento en relación con lo movido<sup>1122</sup>, es correcto. Pero, no lo es, en el caso del ser inmóvil<sup>1123</sup> respecto a su Creador; o en lo que no se caracteriza ni por el reposo ni por el movimiento, si se supone que existe y posee esta cualidad. Quizá esta relación existe entre el Agente y el mundo, en tanto que este es móvil<sup>1124</sup>.

En cuanto a que todo acto del ser existente ha de ser simultáneo a su existencia, es correcto. Salvo que sobrevenga al ser existente algo extranatural<sup>1125</sup>, o algún accidente tanto si el acto es natural o voluntario.

¡Observa, lector!, cómo los *Ash`arîes* suponen la existencia de un Ser Eterno [Dios] negando el acto en Su existencia eterna, para después admitirlo, dando lugar a su

<sup>1119</sup> الهياكل والملكات Al-hai`ât wa-l-malakât. **Ing:** the shapes and states / **It:** fogge e proprietà.

<sup>1120</sup> Cf. Aristoteles, *Categorías* (8, 8 b 25 ss.) (*op. cit.*, M.Campanini, nota 1, p. 205).

<sup>1121</sup> معلولة ومفعولة Ma`lûla wa maf`ûla

<sup>1122</sup> المحرك Al-muharrak

<sup>1123</sup> الموجود الساكن Al-mawwyûd al-sâkin

<sup>1124</sup> متحرك Mutaharrik

<sup>1125</sup> خارج عن الطبع Jâriy an al-tab`: o ajeno a su aturalenza



disyunción entre dos existencias eternas; esto es, una existencia en el pasado, y otra, en el futuro. Todo esto - según los *filósofos* - es un disparate y un delirio<sup>1126</sup>.

**Responde** *Abû Hâmid* a la afirmación anterior de los *filósofos*:

**Replicaremos** diciendo: nosotros [los *mutakallimûn*] no consideramos imposible que el acto sea simultáneo con el Agente, tras la creación, como el movimiento del agua que es creado de la nada, y que puede ser acto ya sea posterior o simultáneo a la esencia del agente, sino más bien que exista *un acto eterno*. Pues llamar "acto" a lo que no es creado *de la nada*, es una mera metáfora que no responde a ninguna realidad.

Asimismo el efecto y su causa pueden ser creados y eternos, de la misma manera que **se dice** que el conocimiento eterno es causa por ser el Eterno ¡Alabado sea! Conocedor. Esto es indiscutible. Lo discutible es lo que ellos [los *filósofos*] llaman "acto". El efecto de una causa sólo será su acto metafóricamente, por ser condición del "acto" ser creado *de la nada*. Por lo tanto, quienes llaman metafóricamente "acto" del Agente a lo que eternamente existe, exceden los límites de la metáfora.

Vuestra **afirmación** [de los *filósofos*]: "si supusiéramos que el movimiento del agua y del dedo son eternos y permanentes<sup>1127</sup>, el movimiento del agua sería causado [por el dedo]" es falsa<sup>1128</sup>, al no efectuar el dedo ningún acto en el agua. Más bien, el agente [de ese movimiento] es [el hombre] que posee el dedo y desea moverlo. Si lo supusiéramos eterno, el movimiento del dedo sería causado por él, en cuanto que todas las partes de ese movimiento son creadas *de la nada*. En este sentido será "acto". Pero no podemos decir que el movimiento del agua es su acto, sino un acto de Dios. Sea como fuere, es un acto en tanto que es creado permanentemente. Y todo acto lo es por ser creado [*de la nada*]<sup>1129</sup>.

A continuación **responde** en nombre de los *filósofos*:

**Si se dice:** si [vosotros, los *mutakallimûn*] reconocéis que la relación del acto con el Agente, en cuanto que ambos coexisten, es igual a la del efecto y su causa, y admitís después que es concebible la relación permanente entre la causa y su efecto. Nosotros [los *filósofos*] **afirmamos** que el mundo es únicamente acto por ser causado y depender

<sup>1126</sup> هوس و تخليط Hawas wa tajlît

<sup>1127</sup> قديمة دائمة Qadîma dâ'îma

<sup>1128</sup> تلبیس Talbîs

<sup>1129</sup> وعلى أي وجه كان، فكونه فعلا من حيث إنه حادث، إلا أنه دائم الحدث، وهو فعل من حيث إنه حادث. Wa `alâ `ayyi wayhin kân, fa-kawnuhu fi`lan min haithu innahu hâdith, il-lâ annahu dâ`im al-hudûth, wa huwa fi`l min haithu innahu hâdith.

siempre de Dios, Altísimo. Pero, si no admitís que sea “acto”, no habrá motivo alguno de discusión una vez aclarados todos estos conceptos.

**Respondemos:** nuestro propósito en esta cuestión es demostrar que vosotros [los *filósofos*] empleáis tales denominaciones simplemente para contentar [a los musulmanes]. En realidad - para vosotros - Dios, Altísimo, no es Agente, ni el mundo es Su acto. Llamarlo “acto” es una mera metáfora vuestra que no se corresponde a ninguna realidad. Esto ha quedado claramente demostrado.

### **Digo:**

En este aserto [*Abû Hâmid*] establece que los *filósofos* admiten que cuando **dicen**: “Dios es Agente [del mundo]” sólo se refieren a que es Su causa, y que esta coexiste con el efecto; contradiciéndose así con su primera afirmación en la que sostienen que el efecto procede necesariamente de una causa formal o final<sup>1130</sup>; y que el efecto no sigue a la causa eficiente; sino que esta puede existir, y no así el efecto.- *Abû Hâmid* viene a ser como el emisario que lanza afirmaciones sin la autorización de quienes representa -.

Los *filósofos* consideran, sin embargo, que el mundo tiene un Agente que actúa siempre; es decir, que siempre lo lleva de la no existencia a la existencia. - Esta cuestión fue objeto de debate ya entre los seguidores de *Aristóteles* y de *Platón*: cuando este **afirmó** “la creación del mundo” nadie puso en duda que con ello se refería a que el mundo tiene un Artífice y un Agente. En cambio, cuando *Aristóteles* **afirmó** que “[el mundo] es eterno”, los seguidores de *Platón* lo pusieron en duda, alegando su desestimación de que el mundo tiene un Artífice. Los partidarios de *Aristóteles* se sintieron obligados a esgrimir en su respuesta argumentos demostrativos de que *Aristóteles* estima que el mundo tiene Artífice y Agente. - Esto ha sido demostrado en el lugar correspondiente-.<sup>1131</sup>

Su tesis principal [de los *filósofos*] es que la existencia de los cuerpos celestes subsiste por el movimiento al ser el dador<sup>1132</sup> del movimiento el que realmente lo genera. De este modo, si la existencia de los cuerpos celestes solo se perfecciona a través del movimiento, el dador de ese movimiento será el Agente de los cuerpos celestes. Asimismo - según ellos - está demostrado que es el dador de la unidad el que otorga la

---

<sup>1130</sup> على طريق الصورة والغاية ` Alâ tarîqi a-sura aw al-ghayya.

<sup>1131</sup> Cf. Van Den Bergh, vol II, nota p.103.3, p.70.

<sup>1132</sup> معطي Mu`tî. **Ing**: the giver / **It**: colui che imprime, colui che conferisce.

unicidad al mundo<sup>1133</sup>. De ahí que el dador de la unidad, que es condición para la existencia del compuesto<sup>1134</sup>, sea el dador de la existencia de las partes que generan la composición al ser esta su causa, - conforme ha sido explicado -. Este es el estado del *Principio Primero* ¡Ensalzado sea! en relación con el mundo en su totalidad.

Asimismo, **su afirmación** que “el acto es creado”, es correcta, al ser el acto un movimiento; porque, el hecho de ser eterno, solo significa que no tiene ni principio ni fin. De ahí que **su aserción** “el mundo es eterno” no implique que está constituido por cosas eternas, y ser estas un movimiento. Pero, al no haber comprendido los *ash`arîes* esto, es difícil - para ellos - **afirmar** la eternidad de Dios y del mundo. Por eso es más apropiado utilizar “creación permanente” y no “eternidad”.

**Dice Abû Hâmîd:**

**Aspecto tercero:** sobre la imposibilidad de que el mundo sea un acto de Dios, Altísimo, en virtud de su doctrina [de los *filósofos*], al ser condición común entre el Agente y el acto que de lo uno proceda una cosa única. Y, al ser el *Principio Primero* [Dios] único en todos los aspectos, y el mundo un compuesto de cosas múltiples, es inconcebible - de acuerdo con su doctrina-, que éste sea un acto de Dios, Altísimo.

**Digo:**

Si se admite y se aplica este principio es difícil dar una respuesta. Empero, sólo es una opinión de los *filósofos* musulmanes modernos.<sup>1135</sup>

**Responde** después en nombre de los *filósofos*:

**Si se dice:** el mundo en su conjunto, totalidad no procede de Dios, Altísimo, sin un intermediario. Más bien de Él procederá un ser único siendo la primera criatura<sup>1136</sup>, que es un intelecto abstracto<sup>1137</sup>; - es decir, una sustancia simple que subsiste por sí misma, y no ocupa lugar alguno, que se conoce a sí misma, y conoce su Principio. Se llama “ángel” en la Ley revelada-. De él procede un tercer intelecto, y de éste un cuarto. De este modo, y por una intermediación, los seres se multiplican.

<sup>1133</sup> الوحدانية...wâhid Al-wahdâniyya...wâhid

<sup>1134</sup> الشيء المركب Al-shai` al-murakkab

<sup>1135</sup> المتأخرة من فلاسفة الإسلام Al-mutaajira min falâsifat al Islam. Se refiere a al-Farâbî y Avicena quienes sostienen la teoría emanatista neoplatónica.

<sup>1136</sup> موجود واحد، وهو أول المخلوقات Mawyûd wâhid, wa huwa awwal al-majlûqât.

<sup>1137</sup> عقل مجرد `Aql muyarrad. **Ing:** abstract intellect / **It:** l'Intelligenza immateriale.

La diversidad y la multiplicidad del acto dependen de las diferentes potencias activas<sup>1138</sup>: nosotros verificamos el acto mediante la potencia apetitiva, al contrario de lo que hacemos con la irascible<sup>1139</sup>. O se debe a la diversidad de las materias: cuando el sol blanquea la ropa, oscurece el color de la cara, y disuelve o solidifica algunas sustancias. O corresponde a la diversidad de los instrumentos, como cuando un mismo carpintero corta con la sierra, esculpe con el cincel, y perfora con el taladro. Por último, la multiplicidad del acto se suscita por una intermediación cuando un acto único genera otro y se multiplica.

Tales multiplicidades son imposibles en *el Principio Primero*, por no existir en Su esencia ni diversidad, ni dualidad, ni multiplicidad - como veremos más adelante al tratar de las pruebas de la Unicidad [de Dios]”<sup>1140</sup>-. Ni diversidad de materias – [en este caso] la discusión es en torno al primer causado que procede del [*Principio*] *Primero* -. Ni tampoco diversidad de instrumentos, al no existir ningún ser que esté al nivel de Dios, Altísimo. La creación del instrumento primero es lo único discutible. - Como antes hemos visto solo resta añadir que la multiplicidad en el mundo por intermediación procede de Dios, Altísimo-.

### Digo:

Resumiendo lo dicho, ello significa que si el *Primero* es un Ser Simple y Único, de Él sólo procederá lo uno. Lo único que cambia y se multiplica es el acto del Agente, ya por las materias - pero estas no existen en Él-, ya por el instrumento - y Él no lo tiene -. Resta afirmar que [la multiplicidad] depende de los intermediarios, procediendo de Él, en principio, uno; y de este, otro, y así sucesivamente dando lugar a la pluralidad.<sup>1141</sup>

Después les **objeta** diciendo:

**Responderemos:** ello implica que no habría en el mundo un ser único<sup>1142</sup> compuesto, sino que todos los seres serán simples<sup>1143</sup>. Cada uno sería efecto del superior, y causa del inferior, que descendería paulatinamente hasta llegar a un causado sin efecto, al igual que asciende hasta llegar a una causa incausada.

<sup>1138</sup> القوى الفاعلة Al-qiwa al-fâ`ila. **Ing:** active powers / **It:** potenze agenti.

<sup>1139</sup> قوة الشهوة، قوة الغضب Quwwat al-shahwa, quwwat al-ghadab.

<sup>1140</sup> كما سيأتي في أدلة التوحيد Kamâ sayya`tî fî adillat al-tawhîd. Alude a la Cuestión Séptima.

<sup>1141</sup> الكثرة Al-kathra

<sup>1142</sup> شيء واحد Shai` wâhid. **Ing:** units / **It:** individui singoli.

<sup>1143</sup> أحاد Āhâd. **Ing:** simple and one / **It:** individualmente unici.

Mas ello no es así. El cuerpo - según ellos [los *filósofos*] - está compuesto de una forma y una materia (*hylê*). Por esta fusión ha llegado a ser uno. El ser humano está constituido por cuerpo y alma, sin que uno exista por el otro, sino por otra causa.

Del mismo modo, también, la esfera celeste es - para ellos - un cuerpo con alma cuya existencia no depende de él, y al contrario. Más bien ambos emanan de otra causa. ¿Cómo existen estos compuestos? ¿Acaso de una causa única? Entonces **su afirmación** que “de lo uno solamente emana uno” será falsa; o es ¿por una causa compuesta? La pregunta habrá de relacionarse con la composición de esa causa y con la unión del compuesto y el simple, al ser el *Principio* [*Primero*] simple, y los demás seres compuestos. Lo cual solo es concebible por el contacto entre los dos. Y donde quiera que acontezca ese contacto, sería nula **su afirmación** “del único solo emana un único”.

### Digo:

Ellos [los *filósofos*] deberán aceptar esto si consideran que el *Agente Primero* es como el agente simple que se observa en el mundo visible - me refiero a que todos los seres son simples -. Empero, esto solo incumbe a quienes hacen extensiva esta exigencia a todos los seres. Por otra parte, quienes distinguen en el ser, uno separado [de la materia e inteligible]; y, otro material y sensible<sup>1144</sup>, estiman que los principios a los que asciende el ser sensible difieren de los principios a los que asciende el ser inteligible; y que la materia y la forma son principios de los seres sensibles, al ser unos agentes de otros y remontarse hasta el cuerpo celeste. También consideran que las sustancias inteligibles se remontan hasta un *Principio Primero*, que es Su principio, de modo parecido a la forma, la finalidad y al Agente - todo ello es explicado en sus libros -. De ahí que la premisa sea común<sup>1145</sup>, y que estas dudas no les conciernan. Esta es la doctrina de *Aristóteles*.

Los [*filósofos*] antiguos aceptaron por unanimidad la proposición según la cual, “del Uno sólo procede uno”, después de haber investigado sobre el *Principio Primero* del mundo utilizando para ello un método dialéctico<sup>1146</sup>, que consideraron demostrativo. De este modo, todos por unanimidad estimaron que existe un principio único para todo, y que del Uno solo procede uno. Y, tras haber establecido estos dos principios, empezaron a preguntarse ¿de dónde proviene la multiplicidad? Mas renunciando antes a su teoría

<sup>1144</sup> المفارق vs. الهيولاني المحسوس Al-mufâriq vs. al-hayyulânî al-mahsûs.

<sup>1145</sup> مشتركة Mushtaraka. **Ing:** in a general way / **It:** universalmente condivisa.

<sup>1146</sup> الفحص الجدلي Al-fahs al-yadali

anterior - según la cual, los principios primeros son dos; unos, para el bien; y otros para el mal<sup>1147</sup>-. Siendo imposible - para ellos - que los contrarios tengan un principio único, porque los [principios] contrarios comunes a todos los contrarios son el bien y el mal. De ahí su estimación de que los principios son de dos clases.

Después de observar los [filósofos] antiguos los seres existentes y percatarse de que todos tienden a un fin único, que es el orden existente en el mundo - análogo al que en el ejército procede del general<sup>1148</sup> o en la ciudad al del alcalde -, llegaron a la conclusión de que el mundo posee esta cualidad. A esto se refiere Su dicho ¡Ensalzado sea!: “Si hubiera habido en ellos [en el cielo y en la tierra] otros dioses distintos de Dios, se habrían corrompido”<sup>1149</sup>.

Y, también, concluyeron que, al poseer cada ser existente el bien, el mal le sobreviene de forma accidental, como los castigos que el regidor impone en las ciudades virtuosas<sup>1150</sup> para procurar el bien, y no por *las primeras intenciones*<sup>1151</sup>: en este mundo, las buenas obras coexisten con el mal, igual que el ser humano está compuesto al mismo tiempo de un alma racional e irracional<sup>1152</sup>.- Según ellos - es como si la sabiduría hubiese determinado la superación del bien sobre el mal, por ser ello más preferible que lo contrario.<sup>1153</sup>

Finalmente, cuando llegaron a la conclusión de que el *Principio Primero* es uno, pese a suscitarse sus dudas al respecto, **respondieron** de tres maneras. Así, para unos - como *Anaxágoras*<sup>1154</sup> y sus seguidores-, la pluralidad se debe solo a la materia (*hylé*); para otros, esta se produce por la multiplicidad de los instrumentos; y aún para algunos, resulta de los intermediarios, siendo *Platón* el primero que lo dijo<sup>1155</sup>. Y esta es una respuesta convincente. Por lo tanto, se formulará la cuestión de las dos primeras

<sup>1147</sup> Empédocles (*op. cit.*, M.Campanini, p. 212).

<sup>1148</sup> قائد العسكر Qâ'id al-`askar

<sup>1149</sup> Corán, 21:22.

<sup>1150</sup> المدن الفاضلة Al-mudun al-fâdila. Cf. Al-Farâbî. *La ciudad ideal*, presentación de Miguel Cruz Hernández y traducción de Manuel Alonso. Tecnos, Madrid, 1985.

<sup>1151</sup> القصد الأول Al-qasd al-awwal: es decir, el objetivo esencial no es meramente el castigo.

<sup>1152</sup> نفس ناطقة، بهيمية Nafs nâtîqa, bahîmiyya (literalmente: de las bestias).

<sup>1153</sup> فكان الحكمة إقتضت عندهم أن يوجد الخير الكثير وإن كان يشوبه شر يسير، لأن وجود الخير الكثير مع الشر اليسير أثر من عدم Fa-ka-anna al-hikma `iqtadat `indahum an yyûyada al-jai al-kathîr wa in yyashûbuhu sharrun Yasir, li-anna wuyûd al-jair al-kathîr ma`a al-sharr al-yyasîr `âthir min `adam al-jair al-kathîr, li-makân al-sharr al-yyasîr.

<sup>1154</sup> **Anaxágoras de Clazomene (500-428 a.C.)** filósofo presocrático que introdujo la noción del *Nous* (mente, pensamiento), perteneció a la denominada escuela jónica. Fue el primer presocrático que enseñó en Atenas (ca. 480-450). En respuesta a Parménides, elaboró una teoría de la materia según la cual nada empieza a ser ni perece. Postula un número indefinido de sustancias elementales, en contraste con contemporáneo Empédocles, que reconoce sólo cuatro elementos. Cf. *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid, 2004

<sup>1155</sup> Timeo, 41 a-d (*op. cit.*, M.Campanini, nota 1, p.212).

respuestas; esto es, ¿de dónde procede la pluralidad de las materias y de los instrumentos? Así, pues, quienes admiten esta premisa - me refiero a quienes reconocen que del Único solo procede uno - comparten esta duda, y deberán aclarar cómo la pluralidad procede necesariamente del Único.

No obstante, la premisa que se conoce [desde *Aristóteles*] hasta hoy es la contraria; esto es, del [Ser] Único Primero<sup>1156</sup> proceden, en primer lugar, todos los seres heterogéneos<sup>1157</sup>. La discusión, por tanto, con los *filósofos* contemporáneos debe centrarse en esta premisa.

No les concierne pues la objeción de *Abû Hâmid* en contra de los peripatéticos: si la pluralidad sobreviene por<sup>1158</sup> los intermediarios, de ello solo se seguirá una pluralidad simple, compuesta por otra. Los *filósofos* opinan que existe una pluralidad con dos formas. Una, para los simples, que son los seres simples que no están en una materia (*hylé*), que unos son causas de otros, y que todos se remontan hasta una causa única, que es de su mismo género [el intelecto] y la primera, y que la pluralidad de los cuerpos celestes se debe únicamente a la pluralidad de esos principios [los intelectos]. Y, otra pluralidad que existe en el mundo sublunar, debida a la materia (*hylé*), la forma y a [la influencia de] los cuerpos celestes. Por lo tanto, esta duda no les concierne en absoluto. Los cuerpos celestes se mueven, en primer lugar, por los motores que en absoluto están en una materia, y sus formas - me refiero a los cuerpos celestes - las adquieren de esos motores. Mientras que, las formas del mundo sublunar, bien son adquiridas de los cuerpos celestes, bien unas se adquieren de otras - tanto si son formas de cuerpos simples que están en la materia primera<sup>1159</sup>, que no es ni generable ni corruptible, o si son formas de cuerpos constituidos por cuerpos simples, cuya composición procede de los cuerpos celestes. - Esta es su doctrina respecto al orden en este mundo -.

No es posible explicar aquí lo que incitó a los *filósofos* a sostener esta doctrina por haberla sustentado en múltiples principios y en premisas demostradas en muchas técnicas<sup>1160</sup> conforme a un orden establecido.

Los *filósofos* musulmanes - como *Abû Nasr [al-Farâbî]* y *Avicena* - tras haber reconocido a sus contrincantes [los *mutakallimûn*] la **afirmación** de que el agente en el mundo invisible es análogo al del mundo visible, y que del agente único solo procede

---

<sup>1156</sup> الواحد الأول Al-wâhid al-awwal

<sup>1157</sup> الموجودات المتغايرة Al-mawwûdât al-mutaghâyyira

<sup>1158</sup> لا حقة من Lâhiqa min

<sup>1159</sup> المادة الأولى Al-mâdda al-ʿulâ

<sup>1160</sup> صنائع Sanâʿi

un efecto único al ser el [Ser] *Primero* para todos Único y Simple, prescindieron de considerar al *Primero* el motor del movimiento diurno al ser incapaces de explicar la procedencia de la multiplicidad de Él. Por eso, **afirmaron** que el *Primero* es un *Ser Simple* del que procede el motor de la esfera superior, y de este esta esfera y el motor de la segunda esfera, que es inferior a la esfera suprema, al estar constituido por ese motor que percibe<sup>1161</sup> del *Primero* y que percibe de sí mismo. Y esto es falso, en virtud de sus principios [de *los filósofos*], al ser el inteligente y lo inteligible uno tanto en el intelecto humano, como en los intelectos separados.<sup>1162</sup>

Y todo esto no tiene que ver con la doctrina de *Aristóteles*. Según esta, del agente único, en el mundo visible, emana un acto único, que se llama [agente] junto con el *Agente Primero* de modo equívoco. Y esto, porque, el *Agente Primero*, en el mundo invisible, es un Agente en sentido absoluto, mientras que el agente en el mundo visible lo es en sentido limitado<sup>1163</sup>. Y, del Agente absoluto procede un Acto absoluto, que no es específico para un efecto concreto. - En esto se basa *Aristóteles* para argumentar que el Agente de los inteligibles en los seres humanos es un intelecto inmaterial - me refiero a que Conoce todo-. De la misma manera dedujo que el intelecto pasivo<sup>1164</sup> no es ni generable ni corruptible en tanto que conoce todo.<sup>1165</sup>

La respuesta - según la doctrina del Sabio [*Aristóteles*] -, es que la existencia de las cosas que solo pueden existir relacionándose entre sí, como la unión de la materia con la forma y la unión de las partes simples del mundo, depende de su unión. Si esto es así, el dador de la unión es el que otorga<sup>1166</sup> la existencia. Y, si todo está unido por un concepto único en él, y el único con el que guarda relación depende de un ser único simultáneo que subsiste por sí, será necesario que en este mundo exista un ser único simple que subsiste por sí, y que otorgue por sí un concepto único. Esta unidad<sup>1167</sup> difiere en los seres, según su naturaleza, haciendo que la existencia de cada ser se remonte hasta la *Existencia Primera*, lo mismo que el calor en cada cosa caliente se genera del calor primero, que es el fuego, remontándose hasta él. Por eso *Aristóteles* combina la existencia sensible y la existencia inteligible, al **afirmar** que el mundo es

<sup>1161</sup> عقل `Aqala

<sup>1162</sup> Cf. Al-Farâbî, *La Ciudad virtuosa*, cap XXII, p 177 ss (*op. cit.*, M.Campanini, nota 1, p. 214)

<sup>1163</sup> معيّن Muqayyad: o relativo.

<sup>1164</sup> العقل المنفصل Al-`aql al-munfa`al

<sup>1165</sup> Cf. *De anima*, Libro Gamma (III), 4-5, 428 a- 430 a (*op. cit.*, *Ibidem*).

<sup>1166</sup> معطي Mu`tî

<sup>1167</sup> الوحدة Al-wahda



único, por proceder de un [Ser] Único, y ser lo Único simultáneamente Causa de la unidad y de la multiplicidad.

Y, dado que los *filósofos* que le precedieron obviaron este concepto<sup>1168</sup> por su complejidad, la mayoría de sus sucesores no lo comprendieron - según hemos explicado antes -. Si esto es así, está claro que en este mundo existe un Ser Único del que emana una fuerza única de la cual proceden todos los seres, y que, al ser múltiples, necesariamente de tal Único se generará o emanará, - o como quieras llamarlo - la multiplicidad. Este es el significado de la teoría de *Aristóteles*, y no la estimación que algunos dedujeron que “del Único sólo procede uno”.

Como ves ¡lector! ¡Cuán exagerado es atribuir este error a los *filósofos* (*hukamâ*)! Debes indagar si esta doctrina suya es o no demostrativa - me refiero a los libros de los [*filósofos*] antiguos y no a los redactados por *Avicena* además de otros que convirtieron su doctrina sobre la *Ciencia Divina* en una mera opinión<sup>1169</sup> -.

**Responde** *Abû Hâmid* en nombre de los *filósofos*:

**Si se dice**<sup>1170</sup>: si se comprenda nuestra doctrina, la dificultad se resolverá. Nosotros clasificamos los entes<sup>1171</sup> entre los que residen en un sustrato, como los accidentes y las formas, y entre los que no lo hacen. Éstos, a su vez, se dividen entre aquellos que son sustratos para otros, como los cuerpos; y, entre los que no lo son, como los entes que son sustancias que subsisten por sí mismas. Estos, a su vez, se subdividen en entes que influyen en los cuerpos, que nosotros llamamos “almas”; y en otros que influyen en las almas, y que llamamos “*intelectos abstractos*”<sup>1172</sup>.

Los entes que residen en un sustrato, como los accidentes, son seres creados por causas asimismo creadas, y cuya sucesión se interrumpe en un principio; que, por una parte es creado, y por otra, eterno, que es el movimiento circular. Esto es indiscutible. Nosotros más bien discutimos los principios que subsisten por sí y que no necesitan ningún sustrato. Y son tres: *los cuerpos* de menor nobleza; *los intelectos abstractos*, que son más nobles al no depender de los cuerpos ni en acto ni por impresión; y *las almas*, que son formas intermedias, y guardan una cierta relación con los cuerpos; esto es,

---

<sup>1168</sup> المعنى Al-ma`nâ

<sup>1169</sup> ظنيًا Zanniyyan

<sup>1170</sup> Es decir, *Avicena*

<sup>1171</sup> الموجودات Al-maw'yûdât

<sup>1172</sup> عقول مجردة `Uqûl muyarrada

influyendo en ellos<sup>1173</sup>, y cuya nobleza es intermedia, al recibir el influjo de los intelectos e influir en los cuerpos. Estos son diez: nueve cielos y el décimo, que es la materia de la concavidad de la Luna. Los nueve cielos son seres vivos<sup>1174</sup> dotados con cuerpos y almas, cuya ordenación es como sigue:

Del *Principio Primero* proviene el *intelecto primero*<sup>1175</sup>, que es un ser que subsiste por sí. No es cuerpo, ni está impresionado en él, se conoce a sí mismo y conoce su Principio. Lo llamamos “*intelecto primero*”, no importando que se llame ángel, intelecto, o como quiera que sea. Su existencia exige estas tres cosas: el intelecto, el alma de la esfera extrema - que es el noveno cielo-, y su cuerpo. Al *segundo intelecto* le sigue otro *tercero*, y el alma y cuerpo de la esfera de las estrellas fijas<sup>1176</sup>. A este, un *cuarto*, y el alma y cuerpo de Saturno, del cual emana un *quinto*, y el alma y cuerpo de Júpiter; y así sucesivamente, hasta llegar al intelecto del que proceden el intelecto, el alma, y cuerpo de la esfera de la Luna. Y, al último, se le llama “*Intelecto Agente*”<sup>1177</sup>. De él y de las disposiciones naturales de las esferas<sup>1178</sup> proceden la concavidad de la Luna, que es la materia susceptible de la generación y la corrupción.

Los movimientos de las esferas y los astros producen asimismo en las materias varias mezclas de las cuales se obtienen los minerales, los vegetales y los animales.

Empero, ningún intelecto exige otro. Y así será hasta el infinito, por ser diversos, y no ser necesario para uno lo que es para el otro.

De todo ello resulta que, además del *Principio Primero*, existen diez *intelectos* y *nueve esferas*, y que, en total, son diecinueve principios nobles. Por debajo de cada intelecto primero existen tres cosas: intelecto, alma y cuerpo de una esfera, al ser inevitable la triplicidad<sup>1179</sup>.

Sólo es concebible la multiplicidad en *el primer causado*, al percibir su Principio, percibirse a sí mismo, y ser, en sí, un ser posible, y depender la necesidad de su existencia de otro, y no de él. Son, por tanto, tres conceptos diferentes. Entre estos tres efectos, el de mayor rango será el más noble, por emanar de él el intelecto en cuanto percibe su Principio, el alma de la esfera al percibirse a sí mismo, y el cuerpo de la esfera por ser posible por sí.

---

<sup>1173</sup> التأثير و الإنفعال فيها Al-ta`thîr wa-l-`infî`âl fihâ

<sup>1174</sup> حيوانات Hayyawnât: o animales.

<sup>1175</sup> العقل الأول Al-`aql al-awwal

<sup>1176</sup> فلك الكواكب Falak al-kawâkib

<sup>1177</sup> العقل الفعال Al-`aql al-fa`âl

<sup>1178</sup> طبائع الأفلاك Tabâ`î`al-aflâk

<sup>1179</sup> تثليث Tathlîth

Ciertamente se nos **preguntará**, ¿de dónde procede esta triplicidad en *el primer causado* si su principio es uno? **Responderemos** [Avicena]: del *Principio Primero* sólo emana un ser único, que es este intelecto con el que se comprende a sí mismo, y que necesariamente percibe su *Principio*, no precisamente por el *Principio Primero*, sino por sí mismo, Además es en sí un ser posible, y su posibilidad no procede del *Principio Primero*, sino de sí mismo. Nosotros no descartamos que del único proceda un único, que sea el primer causado<sup>1180</sup> que exige por sí mismo, y sin la intermediación del *Principio*, condiciones necesarias, sean o no relativas, para que la multiplicidad exista siendo él su Principio. En este sentido y no de otra manera es únicamente posible el contacto entre lo compuesto y lo simple. - Esta es nuestra aclaración para hacer comprender su doctrina [de los *filósofos*].

### Digo:

Todo eso es una calumnia<sup>1181</sup> de Avicena y Abû Nasr [*al-Farâbî*], además de otros, contra los *filósofos*. Su doctrina principal es que existen<sup>1182</sup> principios - esto es, los cuerpos celestes cuyos principios motores son seres separados de la materia [intelectos] -. Y estos, a su vez, se mueven hacia aquellos por obediencia, por deseo y amor<sup>1183</sup> y por acatar su mandato, mediante el movimiento y la percepción: los cuerpos celestes fueron creados para moverse<sup>1184</sup>. Y esto, porque, al ser verdadero que los principios que mueven los cuerpos celestes son separados de la materia e incorpóreos, la única razón del movimiento de los cuerpos es que el Motor lo ordene. De ahí la necesidad - para ellos [los *filósofos*] - que los cuerpos celestes sean seres vivos y racionales y que se perciban a sí mismos y a los Principios que los mueven al acatar su mandato.

Después de haber llegado a la conclusión de que no se distingue entre el conocimiento y lo conocido, salvo que este está en una materia, y aquél no - y esto viene explicado en el Libro "*Sobre el alma*"<sup>1185</sup> -, [establecieron que] si existen seres que no están en una materia, su sustancia será necesariamente conocimiento o intelecto, o, como quieras

<sup>1180</sup> المعلول الواحد Al-ma`lûl al-wâhid

<sup>1181</sup> تخرص Tajarrus

<sup>1182</sup> هاهنا Hâ hunâ

<sup>1183</sup> المحبة فيها Al-mahabba fihâ

<sup>1184</sup> El uso de términos como obediencia, amor o anhelo, orden, sumisión, aprehensión: الطاعة، المحبة، الأمر: obedece al orden de la causalidad y el determinismo que rige el cosmos (*op. cit.*, edición árabe, nota 14, p. 251).

<sup>1185</sup> كتاب النفس "Kitâb a-nafs", *De anima*, Libro Gamma (III), 4, 430 a 4-5 (*op. cit.* M. Campanini, nota 1 p.218).

llamarlo. Para – ellos - es cierto<sup>1186</sup> que estos principios estén separados de la materia, en tanto que los cuerpos celestes adquieren de ellos el movimiento eterno<sup>1187</sup> sin que se genere cansancio ni debilitamiento; y que, todo lo que proporciona un movimiento eterno con esta cualidad, no es cuerpo ni potencia en ningún cuerpo; y que el cuerpo celeste solo adquiere su permanencia de los seres separados [los intelectos celestes]<sup>1188</sup>. Asimismo, es cierta - para ellos - la dependencia de la existencia de los principios separados de un *Principio Primero*, que les es inherente. Si no fuese así, no habría en este mundo un orden. - Estos razonamientos se encuentran en sus libros. Libros que deberán consultar quienes su deseo es el conocimiento de la verdad -. Ni todas las esferas tendrían, además de sus propios movimientos, el movimiento diurno

Además, ellos estiman asimismo cierto que el que ordena este movimiento es el *Principio Primero* [el *Motor Primero*]; es decir, Dios ¡Ensalzado sea!, por dar la orden a los demás principios [los intelectos celestes] para que todas las esferas se pongan en movimiento. Y, que, por este mandato [movimiento], se erigieron los cielos y la tierra, como de la orden del primer gobernador de la ciudad sus habitantes acatan su mandato al considerarlo la autoridad soberana - como **dice** Dios ¡Ensalzado sea!: “*E inspiró a cada cielo su cometido*”.-<sup>1189</sup> En tal obligación religiosa y obediencia<sup>1190</sup> se sustentan principalmente la obligación y la obediencia, como un deber del hombre al ser un animal racional.

Respecto a **la afirmación** de *Avicena*, según la cual, estos principios proceden unos de otros, los *filósofos* (*al-qawm*) lo desconocen. Más bien, su **afirmación** es que [estos principios] ocupan un lugar señalado<sup>1191</sup> del que depende su existencia del *Principio Primero* - como **dice** Dios ¡Ensalzado sea!: “*No hay nadie entre nosotros que no tenga un lugar señalado*”<sup>1192</sup>; y que su relación implica que unos sean causados por otros, y todos ellos lo sean del *Principio Primero*. Y, que, tanto el Agente y el paciente<sup>1193</sup> como el Creador y lo creado en esa existencia se refieren únicamente a eso; y que nuestra

<sup>1186</sup> صحّ Sahha: o correcto, verdadero.

<sup>1187</sup> الدائمة A-dâ'ima

<sup>1188</sup> المفارقات Al-mufâriqât

<sup>1189</sup> Corán, 41:12

<sup>1190</sup> التكليف والطاعة Al-taklîf wa-l-tâ'a. **Ing:** injunction and obedience / **It:** obbligazione e obbedienza. Al-taklîf: o deber religioso, precepto a cumplir, capacidad legal. Es un tecnicismo teológico y jurídico. En referencia a la aleyya: “*Nos hemos ofrecido el depósito de la fe a los cielos, a la tierra y a las montañas, pero han rehusado hacerse cargo de él y le han temido, mientras que el hombre – el hombre es injusto e ignorante – se ha hecho cargo de él*” (Corán, 33: 72). Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, TAKLÍF, X pp.149-150 (D.Gimaret).

<sup>1191</sup> مقام معلوم Maqâm ma'lûm

<sup>1192</sup> Corán, 37:164

<sup>1193</sup> المفعول Al-maf'ûl: o el efecto, el ser causado

**afirmación** precedente sobre la relación de cada ser con el [Ser] Único es contraria a lo que, en este mundo, se entiende por el Agente y el paciente, y el Creador y lo creado.

Si imaginaras un mandatario bajo cuyas órdenes se halla un gran número de subordinados<sup>1194</sup>, los cuales a su vez tienen bajo su dirección otros subalternos, cuya misión solo es obedecer y acatar la orden dependiendo todos entre sí, el Primer Ordenante sería el que otorgaría a todos los seres la existencia. En consecuencia, si la existencia de un ser depende de una orden, su existencia entonces dependerá del Primer Ordenante. - Según los *filósofos* -, esto es lo que significan, en las leyes reveladas<sup>1195</sup>, “creación”, “creación de la nada o invención” y “deber religioso”<sup>1196</sup>, que es la manera más fácil para hacer comprender la doctrina de los *filósofos* (*al-qawm*), sin que se produzca rechazo - como aquí sucede - entre los que prestan atención a esta exposición de *Abû Hâmid*.

Todo esto - según ellos - está demostrado en sus libros. Quienes los estudien, según las condiciones que ellos mismos establecieron, podrán distinguir la veracidad o no de sus asertos.

Este es el significado tanto de la doctrina de *Aristóteles* como la de *Platón*, que es el máximo grado de conocimiento al que llegaron las mentes humanas. Cualquiera puede adquirir estos conceptos a través de unos razonamientos que además de ser razonables son notorios. Son principios cuya enseñanza es apetecible y deseable para todos.<sup>1197</sup>

Una premisa que refleja esta idea es que el hombre, al contemplar lo que existe en este mundo, estima que las cosas que se llaman “vivas y conocedoras” son las que se mueven por sí mismas, con unos movimientos determinados orientados hacia unos objetivos y actos definidos que generan actos determinados. Por eso, **dicen** los *mutakallimûn* que “todo acto procede de un ser vivo conocedor”. Si se deduce pues este principio, - es decir, que todo lo que se mueve por unos movimientos determinado con actos determinados y ordenados es un ser vivo dotado de conocimiento, al que se le añade lo que se percibe por el sentido; esto es, que los cielos por sí generan movimientos determinados -. De esto se seguirá necesariamente que, de los seres inferiores a ellos, procederán unos actos determinados, y un orden y una disposición de los que su constitución depende. Y sin duda, se producirá un principio tercero; esto es,

<sup>1194</sup> أمر، مأمورون ʿĀmir, maʿmûrûn.

<sup>1195</sup> الشرائع Al-sharāʿi

<sup>1196</sup> Al-jalq, al-ijtirāʿ, al-taklîf. الخلق، الإختراع، التكليف.

<sup>1197</sup> من أقاويل عرض لها أن كانت مشهورة، مع أنها معقولة. و ذلك أن ما شأنه ذلك الشأن من التعليم فهو لذيق محبوب عند الجميع. Min aqâwîl ʿurida lahâ an kânat mash-hûra, maʿa annahâ maʿqûla. Wa dhâlika anna mâ shaʿnahu dhâlika al-shaʿn min al-taʿlîm fa- huwa ladhîdh mahbûb ʿinda al-yamîʿ.

que los cielos son cuerpos vivos dotados de percepción<sup>1198</sup>. Y el que de sus movimientos proceden unos actos determinados que sustentan y conservan la existencia de este mundo, como [el reino] animal, vegetal y mineral<sup>1199</sup>, lo cual es de suyo evidente al contemplarlo. Si no fuera por la proximidad y lejanía del Sol de la deferente<sup>1200</sup>, no se producirían las cuatro estaciones. Y, si no hubiese estas, no existiría ni el mundo vegetal ni animal. Ni el universo tendría un orden para que los elementos (*ʿustuqusât*) se generasen entre sí por igual, y su existencia se perpetuase: cuando el Sol se aleja hacia el Sur, hace frío en el Norte, llueve y predomina el elemento acuoso, mientras que en el Sur domina el elemento aéreo; al contrario de lo que sucede en verano - me refiero a cuando el Sol está próximo al Zenit<sup>1201</sup>-. Estos actos habituales del Sol en cuanto a cercanía o lejanía, en relación con cada ser existente siempre en el mismo lugar, igualmente los tienen la Luna y todos los astros: todos tienen deferentes<sup>1202</sup> que generan las cuatro estaciones durante sus movimientos circulares, siendo el más importante de todos para la existencia y conservación de las criaturas el movimiento supremo diurno que genera la noche y el día. En el Sagrado Corán está señalada, en más de un versículo, la atención que la Providencia divina proporciona al hombre<sup>1203</sup> poniendo todos los cielos a su servicio<sup>1204</sup> - como consta en Su dicho ¡Ensalzado sea!: “*Ha sujetado a vuestro servicio la noche y el día*”<sup>1205</sup>.

Si el ser humano contempla estos actos y los cálculos precisos<sup>1206</sup> derivados necesariamente de los movimientos de los astros, y observa que estos adoptan determinadas figuras, - [partiendo] desde direcciones determinadas y [dirigiéndose] hacia acciones determinadas, [realizando] movimientos contrarios -, percibirá que esas acciones determinadas proceden de seres dotados de percepción, vida, libre albedrío y voluntad<sup>1207</sup>. Su convencimiento será aún mayor cuando observe que no han sido aniquilados numerosos cuerpos minúsculos, viles y oscuros de este mundo. Y que, a

<sup>1198</sup> حيّة مدرّكة Hayya mudrika

<sup>1199</sup> الجماد Al-yamâd

<sup>1200</sup> لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل Lawlâ qurb al-shams wa bu`dahâ fî falakihâ al-mâ`il. La eclíptica ¿?

<sup>1201</sup> قرب سمت رؤوسنا Qurba simti ru`ûsinâ. El Zenit: es el punto donde la vertical ascendente corta a la esfera vs. Nadir: سمت الرّجل Simt al-riyl. Cf. Aurora Cano, *Léxico de términos técnicos árabe-español. Astronomía- Matemáticas*. Colección Cuadernos de Apoyo, Serie A, Volumen 6, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1991, p. 73

<sup>1202</sup> الأفلاك المائلة Al-aflâk al-mâ`ila. Literalmente, sus órbitas inclinadas.

<sup>1203</sup> العناية بالإنسان Al-`inâyya bi-l-`insân. La Providencia para con el hombre ¿?

**Ing:** the providential care for man / **It:** la cura providenciariale per l'uomo.

<sup>1204</sup> تسخير Tasjîr. **Ing:** are subjected to His bidding / **It:** sottomissione alla [volontà di Dio]

<sup>1205</sup> Corán, 14:33

<sup>1206</sup> التدبّيرات المتقنة Al-tadbîrât al-mutqana. **Ing:** this guidance / **It:** le interconnesse strutture.

<sup>1207</sup> موجدات مدرّكة حيّة، ذوات إختيار وإرادة. Mawyûdât mudraka, hayya, dhawât `ijtiyyâ wa `îrâda.

pesar de su escaso tamaño, de su breve edad y su oscuridad, la generosidad divina les otorgó<sup>1208</sup> la vida y la percepción por las que se disponen a sí mismos para conservar su existencia. Se percatará entonces de que los cuerpos celestes son más dignos que estos cuerpos [del mundo sublunar] para poseer la vida y la percepción por su magnitud, nobleza y abundante luz - como **dice** Dios ¡Ensalzado sea!: “*Crear los cielos y la tierra es más grande aún que crear a los hombres. Pero la mayoría de los hombres no saben*”<sup>1209</sup>. Y, en particular, quien considera que ellos [los cuerpos celestes] rigen los cuerpos vivos de este mundo, entenderá que son seres vivos<sup>1210</sup>. Pues, un ser vivo sólo lo dispone un ser vivo cuya vida es la más perfecta.

Si el hombre contempla estos cuerpos [celestes] superiores, vivos y racionales - con libre albedrío -, que nos rodean, y examina un principio tercero; esto es, que, además de cuidar la existencia de este mundo, ellos no necesitan ese mismo cuidado para existir, descubrirá que están al cargo de estos movimientos y al servicio de los seres inferiores, como los animales, los vegetales y los minerales; y, que, el que los gobierna, es otro distinto e incorpóreo. Si [Él] fuese un cuerpo, sería uno de ellos, y estaría sometido a los seres inferiores de este mundo y al servicio de quienes no lo necesitan para su existencia. Asimismo, si no fuera por Este Ordenante<sup>1211</sup>, [los cuerpos celestes] no cuidarían de lo que aquí existe eterna y continuamente, con voluntad y sin ningún deseo de obtener utilidad alguna. - Así, pues, el cuerpo celeste que se dirige hacia ellos se mueve por la Orden y la Obligación<sup>1212</sup> de Dios ¡Ensalzado sea!, para regir y conservar la existencia de este mundo -. Todo esto consta en la Palabra del Altísimo: “*Respondieron: “venimos de buen grado”*”<sup>1213</sup>.

Un ejemplo de esta argumentación<sup>1214</sup> es que, si un alguien observara un gran número de gentes importantes y de alto rango realizando actos determinados continuamente sin ser necesarios para su existencia, creería que los realizaban para cumplir la obligación y la orden de su superior, que consiste en mantener siempre el cuidado de los demás, siendo ellos como siervos encargados de ejecutarla.<sup>1215</sup> A esto se refiere Dios

<sup>1208</sup> أفاض عليها `Afâda `alaihâ

<sup>1209</sup> Corán, 40: 57

<sup>1210</sup> حياة Hayya

<sup>1211</sup> أمر `Âmir. **Ing:** Commander / **It:** Reggitore Supremo.

<sup>1212</sup> الأمر والتكليف Al-amr wa-l-taklîf. **Ing:** command and obligation / **It:** ordine e obbligatione [divina].

<sup>1213</sup> Corán, 41:11 “*Luego se dirigió al cielo, que era humo, y dijo a éste y la tierra: “¡Venid, queráis o no!” Dijeron: “¡Venimos de buen grado!”*”.

<sup>1214</sup> استدلال Istidlâl.

<sup>1215</sup> Véase edición árabe, nota 18, p. 256.

¡Ensalzado sea!, en el Sagrado Corán: “Y así mostramos a Abraham el reino de los cielos y de la tierra, para que fuera de los convencidos”<sup>1216</sup>.

Si, además, ese hombre considera que cada uno de los siete astros posee unos movimientos que sirven a su Movimiento Universal<sup>1217</sup> con unos cuerpos a su servicio, como si atendieran a un solo subordinado, comprenderá que cada grupo de astros tiene un ordenante que le ha sido designado como su guardián, de forma particular, por el Primer Ordenante, - como en el régimen militar cada destacamento está bajo las ordenes de un superior, y, sin embargo, a todos se les llama “alarifes”<sup>1218</sup>, y dependen del jefe supremo del ejército -.

Del mismo modo sucede en los movimientos de los cuerpos celestes, que los [filósofos] antiguos percibieron eran más de cuarenta, y cuyos movimientos dependen de siete ordenantes. Mientras que los siete u ocho [primeros] movimientos - los antiguos discrepan sobre ese número - dependen del Ordenante Primero ¡Ensalzado sea!

Así es como el hombre conoce, tanto si sabe o no, cual es el principio de la creación de estos cuerpos - me refiero a los celestes - , o cual es el modo por el cual la existencia de los demás ordenantes depende del *Primero*. No cabe duda de que si [los cuerpos celestes] existiesen por sí mismos - es decir, si fuesen eternos sin causa ni Creador<sup>1219</sup>-, no acatarían las órdenes de ningún ordenante ni le obedecerían. Igualmente es la situación de todos los ordenantes en relación con el *Primero*. Pero, si eso no les es posible, tendrá que existir alguna relación entre los cuerpos celestes y el Ordenante Primero que les ordena la atención y la obediencia. Y ello se debe a que su propia existencia Le pertenece<sup>1220</sup>. Y no depende de un accidente, como la relación del dueño con su esclavo, que, al no existir una servidumbre<sup>1221</sup> añadida a la esencia, la constitución de esta depende de aquella<sup>1222</sup>. Esto es lo que significa Su dicho ¡Ensalzado sea!: “No hay nadie en los cielos ni en la tierra que no venga al Compasivo sino como siervo”<sup>1223</sup>. Es el Reino de los cielos y la tierra<sup>1224</sup> que, Dios, Altísimo, reveló a Abraham ¡sobre él sea la paz!. **Dice** el Altísimo: “Y así mostramos a Abraham el reino de los cielos y de la tierra”.

---

<sup>1216</sup> Corán, 6:75

<sup>1217</sup> حركة كلية Haraka kulliyya

<sup>1218</sup> عرفاء `Urafâ'. **Ing:** a centurion / **It:** capitani.

<sup>1219</sup> موجد Mûyid

<sup>1220</sup> أنها ملك له في عين وجودها `Annahâ mulk lahu fi `ain wuyûdihâ.

<sup>1221</sup> عبودية `Ubûdiyya. **Ing:** servitude / **It:** servitù, inclinazione a obbedire.

<sup>1222</sup> تقوّمت بالعبودية Taqawwamat bi-l-`ubûdiyya

<sup>1223</sup> Corán, 19:93

<sup>1224</sup> وهذا الملك هو ملكوت السماوات والأرض Wa hadhâ al-Mulk huwa Malakût al-samâwât wa-l-ard.



Tú [lector] sabes perfectamente que si esto es así, necesariamente la creación de estos cuerpos [celestes] y el principio de su generación serán distintos de la generación de los cuerpos de este mundo. Y, que, el entendimiento humano es incapaz de aprehender la cualidad de esta acción pese a reconocer su existencia. Quienes pretenden comparar ambas existencias creyendo que su Agente Creador actúa como los agentes de este mundo son necios y torpes en extremo<sup>1225</sup>.

Este es el mejor método para comprender las doctrinas de los [filósofos] antiguos acerca de los cuerpos celestes; y, también, para **afirmar** que Su creador es incorpóreo, igual que los seres que están por debajo de Él,<sup>1226</sup> siendo uno de ellos “el alma”. Con todo, es muy difícil demostrar<sup>1227</sup> - como **sostienen** los *mutakallimûn* - Su existencia basándose en la creación de esos [seres incorpóreos], como sucede a los cuerpos que observamos. Las premisas que aducen no les condujeron a los resultados que pretendían.- Explicaremos esto más adelante al tratar de los métodos que demuestran la existencia de Dios ¡Ensalzado sea!-.

Tras la aclaración de esta cuestión, mencionaremos las objeciones de *Abû Hâmid* en contra de los *filósofos* a fin de conocer su grado de veracidad al ser ello el principal objetivo de nuestro libro.

**Contesta** *Abû Hâmid* a los *filósofos* diciendo:

**Respondemos:** vuestra doctrina [de la emanación] es absurda y muy ambigua. Si alguien dijera que lo había soñado, se le atribuiría a su mala complexión. Y si se atribuyesen a cuestiones de la jurisprudencia islámica, del *fiqh*<sup>1228</sup>, que se basa en conjeturas, se reduciría a meras chácharas.

**Digo:**

No se da por descontado que algo parecido sucede a los no iniciados en relación con los ulemas; y, al común de la gente en relación con la élite<sup>1229</sup> respecto a los objetos artesanales: cuando los artesanos<sup>1230</sup> exponen ante el común de la gente las cualidades

<sup>1225</sup> فهو شديد الغفلة، عظيم الزلة، كثير الوهلة Fa-huwa shadîd al-ghafla, `azîm al-zal-la, kathîr al-wahla.

<sup>1226</sup> و إثبات مادونه من الموجودات التي ليست بأجسام o los seres inferiores a Él.

<sup>1227</sup> إثبات Tthbât: o afirmar

<sup>1228</sup> الفقهاء Al-fiqhiyyât

<sup>1229</sup> للجهال مع العلماء، وللجمهور مع الخواص Al-yuhâl ma`a al-`ulamâ', wa li-l-yumhûr ma`a al-jawâss.

<sup>1230</sup> الصنائع Al-sunâ`

extraordinarias del producto por ellos elaborado, la gente estima que están locos y que padecen la pleuresía<sup>1231</sup>. Cuando, en realidad, la tienen ellos, amén de su ignorancia.

Son inaceptables, pues, los razonamientos [de *Abû Hâmid*] sobre las opiniones de los ulemas y los estudiosos. Debería haber mencionado al tratar estas cuestiones los motivos que les incitaron a sostener tales opiniones para que el lector pudiera compararlas con las esgrimidas por él en su objeción.

**Dice *Abû Hâmid*:**

Aunque las objeciones que podríamos argumentar son infinitas, nos limitamos a las [cinco] siguientes:

**Primera objeción:** decís que “la multiplicidad en *el primer causado* significa que es *un ser posible*”. **Os preguntamos:** ¿el hecho de *ser posible* es idéntico o distinto a su existencia? Si es lo primero, no se producirá en él multiplicidad alguna. Y, si es lo segundo, ¿por qué no decís que hay una multiplicidad en *el Principio Primero* por *existir* además de ser *Necesario*, si la necesidad de la existencia no es la misma que la existencia? Permítase, pues, que por esta multiplicidad procedan de Él cosas distintas.

**Si se dice** que “la necesidad de la existencia” significa “la existencia”, [alegaremos que] “la posibilidad de la existencia” indica también “la existencia”<sup>1232</sup>.

**Si objetáis** [*Avicena*] que es posible saber que *existe* sin saber que es *posible*, y que esto es distinto. [**Responderemos:**] esto mismo sucede en el *Ser Necesario*, al ser posible saber *Su existencia* pero no *Su necesidad*, salvo por otra prueba.

En suma, *la existencia* es un concepto genérico<sup>1233</sup>, que se clasifica en “necesaria” y “posible”. Si la diferencia específica de una se añade al [significado] común, lo mismo sucederá en la otra, y no habrá diferencia.

**Si se replica** diciendo que *la posibilidad de su existencia* [del primer ser causado] depende de sí, y *su existencia* depende de otro ¿cómo es posible que sea el mismo el que depende de sí y el que depende de otro? **Objetaremos:** ¿cómo es posible que *la necesidad de la existencia* sea idéntica a *la existencia* siendo posible negar aquélla y afirmar ésta? El [Ser] Único y Verdadero<sup>1234</sup>, en todos los aspectos, es el que no es susceptible ni de la negación ni de la afirmación en absoluto, al ser imposible afirmar, al

<sup>1231</sup> La pleuresía (البرسام Al-birsâm: una palabra de origen persa): es una enfermedad que consiste en la inflamación de la pleura – la membrana que cubre las paredes de la cavidad torácica y la superficie de los pulmones -. Cf. CLAVE: *Diccionario de uso del español actual*, Madrid, 2002, p. 1523.

<sup>1232</sup> وجوب الوجود، إمكان الوجود، الوجود Wuyûb al-wuyûd, imkân al-wuyûd, al-wuyûd.

<sup>1233</sup> أمر عام Amr `âmm: o común.

<sup>1234</sup> الواحد الحق Al-wâhid al-haqq: son atributos de Dios.

mismo tiempo, Su existencia y no existencia; y, que, a la vez, sea o no Necesario. Sin embargo, es posible **afirmar** que *Existe* sin afirmar que es *Necesario* o *Posible*. Precisamente Su unicidad<sup>1235</sup> se deduce de esto. No es correcto pues suponer esto en *el Primero* si es verdadera **su afirmación** [de los *filósofos*] de que “la posibilidad de la existencia” es distinta de “la existencia posible”.

### **Digo:**

Su afirmación: “**Cuando definimos la cosa como “posible”, o bien es la misma existencia o bien distinta; es decir, es un concepto añadido a la existencia. Si es lo primero, no habrá una multiplicidad, con lo cual no tendrá sentido que [los filósofos] digan que “es en el ser posible donde hay multiplicidad”. Y, si es lo segundo, deberán admitir esto en el Ser Necesario; esto es, que tiene una multiplicidad; y esto es contrario a su tesis**”, no es correcta, porque le falta una tercera parte. Y esto, porque, “Ser Necesario” no es un concepto extramental añadido a la existencia, sino que es un estado del Ser cuya existencia es Necesaria, y no es añadida a Su esencia. Es como si se negase Su causa - me refiero a que Su existencia sea causada por otro -. En consecuencia, es como si lo que se afirmase del otro se negara de Él, como cuando afirmamos del Ser que es Uno.

Y esto, porque, “la unidad del Ser” no se entiende como un concepto extramental añadido a Su esencia, - como así entendemos cuando **decimos** “es un ser blanco”-, sino que la interpretamos como un estado de privación [de lo negro]<sup>1236</sup>, que significa la ausencia de disyunción [en blanco y negro].

Lo mismo ocurre con el Ser Necesario. Por la necesidad de la existencia se entiende un estado de privación inherente a Su esencia; es decir, que la necesidad de Su existencia es por Sí, y no por otro. Asimismo, **decir** “ser posible por sí”, no supone una cualidad extramental añadida a la esencia, como se desprende del “posible real”<sup>1237</sup>. Sino que indica que su esencia requiere la necesidad de la existencia por una causa; porque, si se niega la causa de la esencia, no será un ser necesario por sí, sino posible; - es decir, privado de la cualidad de la necesidad de la existencia -. Es como si **afirmara** que *el ser necesario* puede ser “necesario por sí” o “por una causa”, siendo ambas expresiones distintas. Nadie duda que estas diferencias específicas no sean sustanciales;

<sup>1235</sup> الوحدة Al-wahda

<sup>1236</sup> حالة عدمية Hâla `adamiyya

<sup>1237</sup> الممكن الحقيقي Al-mumkin al-haqîqî. **Ing:** the real possible / **It:** il possibile sostanziale, il possibile reale.

es decir, que dividan la esencia; ni tampoco añadidas a ella. Sino que más bien son negaciones o relaciones<sup>1238</sup>, como cuando **decimos** que “la cosa existe”, no se refiere a un concepto añadido a su sustancia y extramental, como cuando **afirmamos** que “algo es blanco”.

*Avicena* se ha equivocado en esto, al estimar que la “unidad” es un concepto añadido a la Esencia; como la existencia respecto de la cosa cuando **decimos** que “la cosa existe”. – Trataremos más adelante esta cuestión -. Y, fue el primero que estableció esta disyunción - me refiero a la expresión “ser posible por sí y necesario por otro”-. La “posibilidad”, sin embargo, es una cualidad en la cosa pero distinta. De ahí que, el significado literal de dicha expresión suponga que lo que es inferior<sup>1239</sup> al [*Ser*] *Primero* esté compuesto de dos cosas. Una, definida por la posibilidad; y la otra, por la necesidad de la existencia. Y, pese a no ser una expresión apropiada, si se comprende bien el sentido que hemos explicado, se aclarará la duda sembrada por *Abû Hâmid*.

Resta saber si cuando él [*Avicena*] percibe en el causado primero la posibilidad de su existencia, ello implica si es o no un compuesto. Si la cualidad [de tal posibilidad] es relativa, no exige la composición. Empero, no todo en lo que se perciben estados diversos requiere que sean cualidades extramentales añadidas a su esencia, como sucede en todas las negaciones y relaciones.

Por esta razón - ningún *filósofo* antiguo<sup>1240</sup> - considera que la categoría de “relación”<sup>1241</sup> en los seres existentes es extramental - me refiero a las diez categorías -<sup>1242</sup>. En cambio, *Abû Hâmid*, en su **afirmación**, estima necesario que todo lo que tiene un significado añadido posee un concepto<sup>1243</sup> añadido y extramental en acto. Y esto es un error y un sofisma. Ello se percibe claramente en su siguiente afirmación: **“En suma, la existencia es un concepto genérico, que se clasifica en “necesaria” y “posible”. Si la diferencia específica de una se añade al [significado] común, lo mismo sucederá en la otra, y no habrá diferencia”**. La disyunción de la existencia en “posible” y “necesaria”, no es análoga a la división del animal en “racional” y

<sup>1238</sup> أحوال سلبية أو إضافية Ahwâl salbiya aw 'idâfiyya: o estados, modos negativos o relativos

<sup>1239</sup> ما دون Mâ dûna. Es decir, el causado primero.

<sup>1240</sup> قوم من القدماء Qawm min- al-qudamâ'

<sup>1241</sup> مقولة الإضافة Maqûlat al-idâfa

<sup>1242</sup> العشر المقولات Al-'ashr al-maqûlât o *Praedicamenta* de *Aristóteles* que son diez categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, dónde, cuándo, posición, tener, acción y pasividad. Distíngase de *Praedicabilia* o Predicables, llamados a veces las *quinque* voces, son: género, especie, diferencia, proprium, accidente. Cf. *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid, 2004.

<sup>1243</sup> مفهوم...معنى Mafhûm...Ma`nâ.

“irracional”<sup>1244</sup>; o, en “caminante”, “nadador”, “volador”, etc., que son añadidas al género [animal], y requieren especies añadidas, por ser la “animalidad” un concepto común al que se le añaden diferencias específicas.

Por el contrario, el ser posible - según la clasificación de *Avicena* -, no es un concepto extramental en acto, - como hemos dicho antes no es una expresión apropiada -. Y esto, porque, el ser cuya existencia es causada, no tiene en sí significado, excepto la no existencia - me refiero a todo lo que existe por otro. Lo único que posee por sí, es la no existencia; excepto que posea la naturaleza del “posible real”-. Por eso, la disyunción del ser en “necesario” y en “posible” es extraña, si “posible” no significa el “posible real”. – Esto se verá más adelante -.

En resumen, ello significa que el Ser se divide, bien en diferencias específicas esenciales, bien en estados relativos<sup>1245</sup> o en accidentes añadidos a Su esencia: la primera disyunción exige que procedan de Él actos múltiples, en cambio no lo requiere su distribución en estados relativos o accidentales. Si alguien **objetara** que la disyunción del Ser en cualidades modales<sup>1246</sup> exige en Él distintos actos, entonces del *Principio Primero* procederá necesariamente una multiplicidad, sin ser necesario que emane de Él un ser causado como principio de esa multiplicidad. Y, **si dijera** que la multiplicidad de las cualidades modales no requiere que procedan de Él actos diversos, las cualidades modales del *causado primero* tampoco reclamarán que procedan de él actos distintos. Sería preferible este supuesto en el *causado primero*.

Y, su afirmación: “¿Cómo es posible que sea el mismo el que depende de sí y el que depende de otro?”, dado que - este hombre [*Avicena*] - había mencionado que la “posibilidad” solo existe en la mente ¿es acaso necesaria esta afirmación en este lugar?. Pues, no es imposible que los estados del Ser Único<sup>1247</sup> sean definidos por la negación o la afirmación, sin que ello suponga una multiplicidad en Su esencia, a diferencia de la negación de *Abû Hâmid*. - Si comprendes esto hallarás la solución a todas sus afirmaciones en este apartado -.

**Si se dice:** esto requiere que no haya composición ni en el ser necesario por sí, ni en el ser necesario por otro. **Responderemos:** en cuanto al ser necesario por otro, el entendimiento percibe que está constituido por una causa y por un efecto. Si es un

<sup>1244</sup> ناطق و غير ناطق Nâtiq wa ghair nâtiq.

<sup>1245</sup> أحوال إضافية Ahwâl 'idâfiyya.

<sup>1246</sup> صفات حالية Sifât hâliyya. **Ing:** relational qualities / **It:** attributi modali. Averroes se refiere a al-mu`tazilî Abû Hâshim al-Yubâ`î. Cf. M.Campanini, nota 1, pp. 228-229.

<sup>1247</sup> الذات الواحدة Al-dhât al-wâhida

cuerpo, será necesario que a la vez posea una unidad<sup>1248</sup> y una multiplicidad - me refiero a los cuerpos que no son ni generables ni corruptibles, y a una unidad en acto y una multiplicidad en potencia -. Y, si [el ser necesario por otro] es incorpóreo, el entendimiento no percibirá en él una multiplicidad ni en potencia ni en acto; sino más bien una unidad en todos los aspectos. Por eso - los *filósofos* (*al-qawm*) - llaman "simples" a esta especie de seres, aunque **afirman** que sus causas son más simples que sus efectos. Razón por la cual, consideran que el [Ser] *Primero* es el más simple de todos, al no percibirse en Él ni causa ni efecto en absoluto. Mientras que, el que sigue al [Ser] *Primero*<sup>1249</sup>, se percibe en el entendimiento como compuesto. De ahí que - para ellos - el [causado] segundo sea más simple que el tercero. De este modo, conviene comprender la doctrina de los *filósofos* (*al-qawm*), y el significado de la causa y el efecto de esos seres existentes como si tuviesen una multiplicidad en potencia, que es evidente en el ser causado;- me refiero a que proceden de él, en algunos momentos, múltiples efectos que no posee -.

Si se admite esta conclusión a la que llegaron [los *filósofos*], no tendrá sentido la objeción de *Abû Hâmid* en su contra. Pero, si con **su afirmación** se deduce que el [causado] segundo se percibe a sí mismo y percibe su Principio, entonces por percibirse a sí mismo, procede de él algo; y, por percibir su Principio, emanará de él algo distinto, que son dos formas o dos existencias. Y eso, es lo que *Abû Hâmid* captó de los *filósofos* [que es la afirmación de *Avicena*]. Y es falso. Si fuese así, [el causado segundo] estaría constituido por más de una sola forma. Y esta sería, única por el sujeto, y múltiple, por la definición, como el alma.<sup>1250</sup>

Sin embargo, - **su afirmación** [de *Avicena* y *al-Farâbî*] - es que [los intelectos celestes] proceden unos de otros. Es como si los equiparasen con los agentes sensibles. La introducción en las *Ciencias Divinas*<sup>1251</sup> de tales afirmaciones genera meras opiniones mucho más que en la jurisprudencia islámica<sup>1252</sup>.

De esta afirmación te ha quedado claro [¡lector!] que no es correcta la intención de *Abû Hâmid* al requerir [de los *filósofos*] el reconocimiento de la multiplicidad en el Ser Necesario, para aplicarla al ser posible: si “posibilidad” significa “la posibilidad

<sup>1248</sup> إتحاد Ittihâd.

<sup>1249</sup> وما بعد الأول Wa mâ ba`da al-awwal.

<sup>1250</sup> El alma es única como esencia, múltiple por definición (*op. cit.*, edición árabe, p. 263).

<sup>1251</sup> العلوم الإلهية AL-`ulûm al-`ilâhiyya: metafísica.

<sup>1252</sup> صناعة الفقه Sinâ`at al-fiqh. Recuérdese la disyunción que establece Averroes entre la “opinión” que se basa en la probabilidad y entre la “certeza” que resulta de la demostración apodíctica. Cf. M. Abdou, *Les bases de la Certitude chez Averroès*, Lille, 1973.

verdadera”, habrá necesariamente una composición. Y, si esto es imposible - según hemos mencionado y que más adelante reiteraremos -, no será ello obligatorio en el Ser Necesario. En cambio, si con “posibilidad” se refiere a “una aprehensión intelectual”<sup>1253</sup>, no será necesario que ninguno de los dos [ser necesario y ser posible] sea un compuesto, por referirse la composición al conjunto “causa y efecto”.

**Dice Abû Hâmîd:**

**Segunda objeción:** ¿la percepción que tiene [el *intelecto primero*] de Su principio<sup>1254</sup> es idéntica a su existencia y a su propia percepción o es distinta? Si es lo primero, no habrá multiplicidad en su esencia, sino en la expresión “en su esencia”. Y, si es lo segundo, habrá multiplicidad entonces en el [Ser] *Primero*, al percibirse a Sí mismo y a otros<sup>1255</sup>.

**Digo:**

Lo correcto es que lo que percibe [el *intelecto primero*] de Su principio sea análogo a sí mismo, al tratarse de una relación. Por eso es inferior al [Ser] *Primero* que existe por Sí. Por el contrario, - para ellos [los filósofos] -, lo cierto es que el [Ser] *Primero* sólo percibe Su esencia, y no que es un *Principio*, que es una relación. Y - según ellos - Su esencia abarca todos los intelectos y todos los seres más nobles y perfectos de toda la existencia - como veremos más adelante-. - Esta afirmación no resulta tan repugnante como suponen los *mutakallimûn* -.

**Dice:**

Si [los filósofos] **alegan diciendo** que la percepción de Sí mismo<sup>1256</sup> es idéntica a Su esencia, y que no se percibe a Sí mismo mientras no percibe que Él es *Principio* de los otros, al ser idénticos el Intelecto y lo Inteligible y referirse a Su esencia.

**Digo:**

Es un discurso erróneo<sup>1257</sup>. Que Él sea *Principio* es un concepto relativo, con lo cual no puede ser idéntico a Su esencia. Si se percibiese a Sí mismo como *Principio* de cualquier intelecto que emana de Él como percibe Su existencia. – Si fuese así –, el

<sup>1253</sup> معنى ذهني Ma`nâ dhihniyyan.

<sup>1254</sup> عقله مبدأه `Aqluhu mabda`ahu

<sup>1255</sup> ذاته، غيره Dhâtahu, ghairahu

<sup>1256</sup> عقله ذاته `aqlahu dhâtahu : o la percepción de Su esencia

<sup>1257</sup> مختل Mujtall

ínfimo perfeccionaría al más noble, al ser para – ellos [los *filósofos*]- el inteligible la perfección del inteligente, conforme se manifiesta en los conocimientos propios del intelecto humano.<sup>1258</sup>

**Dice Abû Hâmîd:**

**Responderemos:** la percepción que el ser causado [el *intelecto primero*] tiene de su esencia es su misma esencia: es en sí intelecto que se percibe a sí mismo. También, en él, el intelecto, el inteligente y lo inteligible son uno. Si la percepción de sí mismo<sup>1259</sup> es idéntica a su esencia, se percibirá a sí mismo como efecto de una causa; y lo será, al ser el intelecto lo mismo que lo inteligible y referirse los dos a su esencia. No habrá por tanto multiplicidad. Si la hubiese, existiría [también] en el [Ser] *Primero*, y procederían de Él cosas diversas.<sup>1260</sup>

**Digo:**

Este **aserto** [de *Avicena*] diciendo que - para los *filósofos* - existe una multiplicidad solamente en los intelectos, y no en el *Principio Primero*, es nulo, y no es válido - según sus principios -. Para ellos, no existe una multiplicidad en estos intelectos en absoluto. Además - según ellos - estos no se diferencian en cuanto a la simplicidad y la multiplicidad, sino en cuanto a la causa y el efecto: la diferencia entre que el *intelecto primero* se percibe a sí mismo y entre que los demás intelectos se perciben a sí mismos - según ellos - radica en que el *intelecto primero* percibe de sí mismo un concepto que existe por sí, y que no es relativo a una causa. En cambio, los restantes intelectos perciben de sí mismos un concepto relativo a su causa, razón por la cual existe en ellos la multiplicidad. Y no es necesario que todos sean simples, al no ser todos relativos en el mismo grado respecto del *Principio Primero*, ni *ninguno* es simple en el sentido de como lo es el [Principio] *Primero* al existir por Sí, mientras que ellos existen en relación a Él<sup>1261</sup>.

Y, su afirmación: **“Si la percepción de sí mismo es idéntica a su esencia, se percibirá a sí mismo como efecto de una causa; y lo será, al ser el intelecto lo mismo que lo inteligible y referirse los dos a su esencia. No habrá por tanto**

<sup>1258</sup> على ما يظهر في علوم العقل الإنساني `Alâ mâ yyazharu fî `ulûmi-l-`aqli al-`însânî. Cf. al-Fârâbî, *La Ciudad Virtuosa*, Cap. XIII, p. 119 (*op. cit.*, M.Campanini, nota 1, p. 231).

<sup>1259</sup> ذاته Dhâtahu: o de su esencia

<sup>1260</sup> Cf. al-Fârâbî, Cap V (sobre Dios), cap XXVII (sobre el imâm), p. 119 (*op. cit.*, *ibid.*).

<sup>1261</sup> الوجود المضاف Al-wuyûd al-mudâf



**multiplicidad. Si la hubiese, existiría [también] en el [Principio] Primero**”, no es necesario que por ser el intelecto, el inteligente y lo inteligible en los intelectos separados un concepto único en sí, implique, que sean todos simples por igual. Los *filósofos* consideran que al aventajar unos intelectos a otros, unos son más simples que otros. [La simplicidad] es un concepto que, en realidad, solo existe en el *intelecto primero*, por subsistir su esencia por sí misma. Mientras que, los demás intelectos perciben por sí mismos que su subsistencia depende de él. Si el intelecto y lo inteligible en cada uno [de esos intelectos] fuesen únicos, como lo son en el *Primero*, el Ser<sup>1262</sup> que existe por Sí sería análogo al que existe por otro; o bien el intelecto no sería compatible con la naturaleza de lo inteligible. Todo esto - según ellos - es imposible.

En consecuencia, tanto el discurso [de *Abû Hâmid*] como esta respuesta son dialécticos. Es posible, sin embargo, explicarlo de modo demostrativo pese a ser incapaz el hombre de especular sobre estos conceptos. Si logra captar qué es “el intelecto”, y no podrá conocerlo hasta comprender qué es “el alma”. Y solo lo conocerá cuando descifre la esencia del “ser animado”<sup>1263</sup>.

Es inútil discutir sobre estos conceptos, a primera vista, y con conocimientos generales, que no son ni específicos ni apropiados. Así, pues, si alguien pretende discutirlos antes de comprender la naturaleza del “intelecto”, no dirá más que tonterías. De ahí que los *ash`arîes*, al tratar las opiniones de los *filósofos*, esgriman conclusiones inaceptables e inverosímiles en relación con la primera noción que cualquiera pueda tener sobre los seres existentes.<sup>1264</sup>

**Dice *Abû Hâmid*:**

Y si Su unicidad cesa por esta multiplicidad, dejémonos entonces de sostenerla.

**Digo:**

Se refiere a que si - ellos [los *filósofos*] - establecen que el [Principio] *Primero* se percibe a Sí mismo y se percibe como Causa de los demás seres, tendrán que aceptar que no es Único en todos los aspectos, puesto que esto aún no ha sido demostrado. Esta afirmación suya es de algunos peripatéticos<sup>1265</sup> y que se la atribuyen a *Aristóteles*.

<sup>1262</sup> الذات Al-dhât

<sup>1263</sup> المتنفس Al-mutanaffas: o ser dotado de alma. **Ing:** a living being / **It:** essere animato.

<sup>1264</sup> من النظر الأول الذي للإنسان في الموجودات Mina a-nazar al-awwal al-ladhî li-l-`insân fî al-mawyûdât.

<sup>1265</sup> Alude probablemente a Alejandro de Afrodísia (*op. cit.*, M.Campanini, nota 1, p. 233).

**Dice Abû Hâmîd:**

**Si se alega** diciendo que el [*Principio*] *Primero* sólo se percibe a Sí mismo, al ser la percepción que tiene de Sí mismo, idéntica a Su esencia. Y ser el Intelecto, el Inteligente y lo Inteligible uno en Él, por tanto no percibe a otros. **Respondemos** de dos maneras:

**Primero**, diciendo que por ser esta doctrina tan absurda, tanto *Avicena* como los demás *filósofos* avezados la desecharon, alegando que el [*Principio*] *Primero* se percibe a Sí mismo como Principio de todo lo que emana de Él, y percibe a todas las especies existentes<sup>1266</sup> de modo universal y no particular. Y por ello rechazaron la afirmación, según la cual, del *Principio Primero* solamente procede un intelecto único, pero no lo percibe. Mientras que Su efecto es intelecto, del cual procede el intelecto, el alma de una esfera, y su cuerpo. Además se percibe a sí mismo, percibe sus tres efectos, y su Causa. En cambio, Su principio sólo se percibe a Sí mismo.

El efecto entonces será más noble que su Causa en cuanto que de Ésta emana una sola cosa, y de aquél, tres cosas. Así, pues, el [*Principio*] *Primero* sólo se percibe a Sí mismo; mientras que el ser causado por Él se percibe a sí mismo, percibe el alma de Su *Principio*, y el alma de sus tres seres causados.

Quienes acepten que Dios ¡Alabado sea! tiene esta posición, lo considerarán inferior a cualquier ser que se percibe a sí mismo y que percibe a otros. Quien percibe a los demás y se percibe a sí mismo, será más noble que Él, al percibirse sólo a Sí mismo.

Tras haber profundizado [los *filósofos*] en la exaltación de la grandeza divina, negaron su verdadero significado, y equipararon el estado del Altísimo con el del ser inerte<sup>1267</sup> que ignora todo lo que sucede en el mundo, salvo que Él se percibe a Sí mismo.

Así, obra Dios con los que se alejan de su senda desviándose del camino recto; que niegan Su palabra dictada en el Corán: “no los he puesto como testigos de la creación de los cielos y la tierra ni de su propia creación”<sup>1268</sup>; que desconfían de Él creyendo que las facultades humanas son capaces de captar la esencia de las Cuestiones que pertenecen a Su señorío<sup>1269</sup>, y que sus mentes les engañan al dictaminar que no es necesario seguir los pasos de los enviados, ni a sus seguidores. Asombrarían a

<sup>1266</sup> الموجدات كلها بأنواعها Al-mawjûdât kulluhâ bi-anwâ ihâ

<sup>1267</sup> الميت Al-mayyit: el muerto.

<sup>1268</sup> Corán 18:51.

<sup>1269</sup> أمور الربوبية Umûr a-rubûbiyya. Cf. Farid Jabre, *Essai sur le Lexique de Ghazali*. Liban, 1985.

cualquiera aún reconociendo que sus opiniones esenciales son el resultado de su sueño.<sup>1270</sup>

### Digo:

Quienes desean ahondar en todas estas cuestiones deben saber que muchos aspectos avalados por las ciencias especulativas, si se exponen según la interpretación del común de la gente, a primera vista, se asemejan – como dice [*Abû Hâmid*] - a las fantasías de un sueño. No siendo habitual encontrar – en relación con tales cuestiones - premisas razonables<sup>1271</sup> para convencer a la gente. En cambio, quienes siguen un método demostrativo para alcanzar la certeza en su conocimiento, lo consiguen<sup>1272</sup>. Así, por ejemplo, **si se dijera** al común de la gente que el Sol que observan – y cuyo volumen a primera vista equivale a un pie -<sup>1273</sup> mide aproximadamente ciento setenta veces el doble de la tierra, **dirían** que es imposible, al considerarlo una fantasía o un sueño. Nos sería difícil convencerles de ello con premisas que les son familiares y en poco tiempo. Más bien, el método demostrativo apodíctico es la única vía para comprenderlo.

Y, si esto ocurre en cuestiones de geometría y, en general, en matemáticas y astronomía<sup>1274</sup>, será aún más notorio en relación con las *Ciencias Divinas* [la Metafísica] - me refiero a cuando se explica al vulgo, a primera vista, le parecerá tan abominable y una mera fantasía. Esta clase de conocimientos carece de premisas aceptables que el vulgo pueda comprender, aunque al final consiga captar lo que al principio era imposible entender. Esto atañe tanto a las cuestiones teóricas como a las prácticas<sup>1275</sup>. Sería imposible - para nosotros - suponer, a primera vista, la desaparición de alguna de esas ciencias<sup>1276</sup> y luego su reaparición. De ahí que, la gran mayoría de la gente estime que no son percepciones humanas, sino provenientes de genios<sup>1277</sup> o de profetas. Hasta el extremo de **afirmar** *Ibn Hazm*<sup>1278</sup> que la existencia de tales ciencias es una de las pruebas más sólidas en las que se fundamenta la profecía.

<sup>1270</sup> فلا جرم اضطروا إلى الإعراف بأن لباب معقولاتهم رجع إلى ما لو حكى في منام لتعجب منه Fa lâ yarama idtarrû ilâ al-î tirad bi-anna lubâb ma`qûlâtihim raya`at ilâ mâ law hukiyya fî manâm la-tu`uyyiba minhu.

<sup>1271</sup> معقولة Ma`qûla

<sup>1272</sup> وإثما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين. Wa innamâ sabîuhâ an yyahsula bihâ al-yyaqîn li-man yyasluk fî ma`rifatihâ sabîl al-yyaqîn.

<sup>1273</sup> التي تظهر للعين في قدر قدم Al-latî tazharu l-l-`ain fî qadri qadam.

<sup>1274</sup> مطالب الأمور الهندسية، وبالجملة في الأمور التعاليمية (الرياضية و الفلكية) Matâlib al-`umûr al-handasiyya, al-umûr a- ta`âlimiyya (a-riyyâdiyya wa-l-falakîyya).

<sup>1275</sup> العملية، العلمية، `Ilmiyya, `amaliyya.

<sup>1276</sup> صناعة (صنائع) Sinâ`a (pl.Sanâ`î): o técnicas. **Ing:** the science / **It:** arti

<sup>1277</sup> M.Campanini, nota 1, pp. 235-236

<sup>1278</sup> *Ibidem*

Si esto es así, quienes deciden buscar la verdad, al descubrir una afirmación inaceptable, y no hallando premisas aceptables que puedan enmendarla, no rechazarán esa afirmación estimando que es falsa. Sino que la comprobarán utilizando para ello un método apropiado conforme al orden y al tiempo que requiere la cuestión examinada. Y, si esto es factible en las demás ciencias, lo será más aún en relación con las *Ciencias Divinas*, que son distintas de las que se basan en los conocimientos a primera vista.

Y, cuando es así, conviene saber que es imposible utilizar en este género de ciencias la discusión dialéctica, que *está prohibida*, y en cambio es *útil y lícita* en las demás<sup>1279</sup>. La mayoría de quienes especulan sobre la *Ciencia Divina* alegan que está prohibida la descripción de la cualidad<sup>1280</sup> de la Sustancia [de Dios] al ser las mentes incapaces de medirla. Pues si lo fuesen, el Intelecto Eterno y el intelecto generable y corruptible serían uno. Y si así fuese, Dios castigaría a quienes revelasen estas cosas al vulgo y discutiesen sobre Él sin conocimiento. De ahí la estimación de que los *filósofos* están escasamente capacitados para tratar las *Ciencias Divinas*; y, que - según *Abû Hâmid* - son meras conjeturas.

Sea como fuere, nosotros pretendemos demostrar sus doctrinas a partir de premisas aceptables y conocidas, aunque no son demostrativas. No habríamos abordado tal discusión, si no fuera por lo que este hombre [*Abû Hâmid*] pretendió dar a entender con esta Ciencia Suprema<sup>1281</sup>, impidiendo con ello que la gente alcance su felicidad mediante las acciones virtuosas - ¡Dios le interrogará y le juzgará!-.

Explicaremos a continuación los motivos que llevaron a los *filósofos* a creer esto respecto del principio *Primero* y los demás seres, y el grado que sobre ello alcanzaron las mentes, así como las dudas que se suscitaron al respecto. Y, también, los métodos que incitaron a los *mutakallimûn* a creer esto en el *Principio Primero* y en los restantes seres existentes, las dudas que se suscitaron y hasta donde llegó su conocimiento. Todo ello, con el objeto de que quienes desean conocer la verdad, examinen las ciencias de ambos grupos y obren en consecuencia ¡permítalo Dios, Altísimo!

### **Decimos:**

Los *filósofos* estudiaron los seres existentes por vía racional, sin basarse para ello en la afirmación de quienes intentaron convencerles sin demostración. Aunque, tal vez,

---

<sup>1279</sup> *Ibidem*

<sup>1280</sup> من باب التكيف Min bâb al-takyyîf. Alusión a la doctrina *ash`arî* de “bi-lâ kaif”; es decir, en relación con la Realidad de Dios no debe preguntarse ni el cómo ni el porqué. Cf. “2- la doctrina de al-Ash`arî”, en H. Corbin, *Historia de la Filosofía Islámica*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 113-114.

<sup>1281</sup> العلم العظيم Al-`ilm al-`azîm.

contradican las cosas sensibles. Y esto, porque, estiman que las cosas sensibles del mundo sublunar<sup>1282</sup> son de dos clases: unas, animadas; y otras, inanimadas<sup>1283</sup>. Después llegaron a la conclusión de que todas son generadas<sup>1284</sup> de lo que ellos llaman “forma” - que es el concepto por el que existen tras no haber existido - ; y también, de lo que denominan “materia”. Y esto, porque, saben que todo lo que existe en este mundo ha sido generado *de* otro ser, que llaman “materia”, *por parte de* un ser que denominan “Agente”; y, *con un fin* que llaman “finalidad”. De ahí que reconozcan cuatro causas.

Y, dedujeron también que el ser *del que* fue creado lo generable<sup>1285</sup> - me refiero a su forma -; y el ser *por* cuya causa fue creado - es decir el Agente inmediato -, son uno tanto por la especie como por el género: por la especie, cuando el hombre y el caballo engendran a otro. Y, por el género, cuando el mulo es engendrado de un caballo y un asno.

Y, dado que - para ellos - las causas no son infinitas, introdujeron una Causa eficiente, Primera y Permanente<sup>1286</sup>; que, para unos son los cuerpos celestes; y, para otros, un Principio separado que coexiste con los cuerpos celestes; mientras que algunos estiman que es el *Principio Primero*; y algunos otros, que es un intelecto inferior a Él. Pero que consideran es suficiente, para la generación de los cuerpos celestes y sus principios, al ser necesario, según ellos, que esos tengan una causa eficiente.

En relación con los seres generables entre sí animados, que están por debajo de los cuerpos simples, estiman ellos que, para que sean animados, necesitan otro principio, que es el dador del alma, la forma y la sabiduría perceptibles en los seres existentes; y, que, *Galeno* llama “fuerza formadora”<sup>1287</sup>. Y, que otros *filósofos* estiman que es un principio separado, “Intelecto”, “alma”, “cuerpo celeste” o “el [Ser] Primero”. *Galeno* llama a esta facultad “Creador”<sup>1288</sup> aunque duda si es “Dios”<sup>1289</sup> u otro. Esto en lo que

<sup>1282</sup> دون الفلك Dûna-l-falak

<sup>1283</sup> غير متنفسة، غير متنفسة Mutanaffasa, ghair mutanaffasa.

<sup>1284</sup> متكوّن Mutakawwin

<sup>1285</sup> الذي يتكوّن به المتكوّن Al-ladhî yyatakawwanu bihi al-mutakawwin

<sup>1286</sup> أولاً، باقيا Awwalan, bâqiyyan.

<sup>1287</sup> القوة المصورة Al-quwwa al-musawwira: o fuerza; potencia dadora de formas. **Ing:** the formative faculty / **It:** Potenza Formatrice. Galeno, *De Naturalibus Facultatibus*, I, 6, 15. (*op. cit.*, M.Campanini, nota 1, p. 238).

<sup>1288</sup> الخالق Al-jâliq. **Ing:** demiurge / **It:** forza “creatrice”.

<sup>1289</sup> الإله Al-îlâh: o una divinidad. **Ing:** God / **It:** un dio. Cf. *Encyclopédie de l’Islam*, ALLÁH, I, pp. 418-429 (L.Gardet); ILÁH, III, p. 1120 (D.B.Macdonald\*).

se refiere al mundo animal y vegetal que son generables<sup>1290</sup>. Por el contrario no consideran necesario admitir este principio en otros<sup>1291</sup>.

Esta es la última conclusión a la que llegaron tras estudiar los entes del mundo sublunar. Asimismo, investigaron también los cielos tras convenir que son principios de los cuerpos sensibles; esto es, están de acuerdo en que los cuerpos celestes son principios tanto de los cuerpos sensibles y mutables<sup>1292</sup> de este mundo como de las especies que son o simples, o unidas a un principio separado. Y tras haberlos examinado, su conclusión fue que no eran generables en el sentido en que así lo son los seres generables y corruptibles - me refiero a los seres que existen por debajo de los cuerpos celestes -.

Y esto, porque, lo generable como tal parece formar parte del mundo sensible, y solo, como tal, es generable: [las cosas sensibles] se generan *de* algo, *por* algo y *con* algo<sup>1293</sup>, en algún lugar y tiempo. Mientras que los cuerpos celestes son condición para su generación en tanto que son causas eficientes remotas. Si su generación [de los cuerpos celestes] hubiera sido de este modo, les habrían precedido otros cuerpos que habrían sido condición para su generación, y habrían llegado a formar parte de otro mundo. En consecuencia, habrían existido cuerpos celestes análogos. Y, si estos cuerpos celestes fuesen generados, les habrían precedido otros, y así *ad infinitum*.

Y, tras haber llegado por esta especulación a la conclusión de que lo más probable es que los cuerpos celestes no sean ni generables ni corruptibles, como lo son los cuerpos de este mundo, al poseer el ser generable esta única definición, descripción, explicación y significado, dedujeron que los cuerpos celestes tienen unos principios motores que los ponen en movimiento<sup>1294</sup>. Y, después de examinar esos principios, estimaron que estos principios motores no son ni cuerpos ni potencias en un cuerpo: el hecho de que sus principios sean incorpóreos se debe a que son principios primeros de los cuerpos que circundan al mundo. Y, el hecho de que no sean potencias corpóreas es debido a que los cuerpos son condición para su existencia, como ocurre en los principios que, en este mundo, componen los animales. Para ellos, toda potencia corpórea es finita, al dividirse por la separación del cuerpo; y, todo cuerpo con esta cualidad es generable y corruptible - quiero decir que está constituido por materia (*hylé*) y forma, siendo la existencia de la

<sup>1290</sup> المتناسل Al-mutanâsal: o reproducidos

<sup>1291</sup> الغير المتناسل Al-ghair al-mutanâsal.

<sup>1292</sup> المتغيرة Al-mutaghayyira

<sup>1293</sup> من شيء، عن شيء، بشيء Min shai'; `an shai'; bi shai'

<sup>1294</sup> تتحرك بها وعنهما Tataharraku bihâ wa `anhâ

primera condición para la existencia de esta -. De este modo, si sus principios fuesen análogos de los de los cuerpos de este mundo, los cuerpos celestes serían como ellos, y necesitarían otros cuerpos anteriores y eternos<sup>1295</sup>.

Y, al determinar la existencia de unos principios con esta cualidad – me refiero a que no son cuerpos ni potencias corpóreas -, por haber llegado a la conclusión respecto al entendimiento humano, que en él la forma existe, bien como inteligible cuando es abstraída de la materia, bien como sensible cuando está en ella (*hylé*), - al igual que una forma de la piedra es inanimada<sup>1296</sup>, y es material y extramental; y, otra, es perceptible e inteligible, y es inmaterial y mental –, consideraron la necesidad de que estos entes separados sean meros intelectos. En tanto que un intelecto está separado de otro, el que está separado en absoluto merecerá ser "intelecto".

De la misma manera [los *filósofos*] estiman la necesidad de que estos intelectos perciban las formas de los seres y del orden del mundo, como ocurre en el entendimiento humano, que percibe estas formas en cuanto son inmateriales. Por esta razón, pues, es correcto - para ellos - que los entes tengan una existencia sensible y otra inteligible; y que su relación es como la existente entre las obras artesanales<sup>1297</sup> y entre los conocimientos del artesano.

Estiman, en consecuencia, que los cuerpos celestes perciben estos principios, y que su disposición de todos los entes de este mundo se debe a que están dotados de alma<sup>1298</sup>. Y, al comparar estos intelectos separados con el intelecto humano, dedujeron que aquellos son más nobles pese a participar con este en que sus inteligibles son las formas de los entes<sup>1299</sup>. Su forma, pues, es su propia percepción de las formas y el orden de los entes, igual que el intelecto humano es idéntico a su propia percepción de las formas y el orden de los entes.

Sin embargo, la diferencia entre ambos radica en que las formas de los seres existentes son causa del intelecto humano a través de las cuales se perfecciona, del mismo modo que el ser existente se perfecciona por su forma. En cambio, los inteligibles en los intelectos separados son la causa de las formas de estos seres. Y esto, porque, la disposición y el orden de los seres existentes son una consecuencia necesaria<sup>1300</sup> del orden de los intelectos separados, mientras que el orden de nuestro intelecto es una

---

<sup>1295</sup> أقدم منها Aqdam minhâ

<sup>1296</sup> جمادية Yamâdiyya: o inerte

<sup>1297</sup> المصنوعات Al-masnû`ât

<sup>1298</sup> ذوات نفوس Dhawât nufûs: sinónimo de “متنفسة mutanaffasa”, animados.

<sup>1299</sup> الموجودات Al-mawyûdât.

<sup>1300</sup> تابع ولازم Tâbi` wa lâzim li-

consecuencia de su percepción del orden y la disposición de los seres existentes. Por ello nuestro intelecto es imperfecto, al no poder percibir la mayor parte del orden y disposición de estos seres.

Si esto es así, las formas de los seres sensibles serán distintas, existiendo las inferiores en las materias, y las superiores en el intelecto humano. Estas son superadas por las que existen en los intelectos separados. Asimismo, y entre estos intelectos, sus clases varían dependiendo del rango que ocupan.

Tras haber examinado el cuerpo celeste, [los *filósofos*] observaron que es realmente un cuerpo único similar al animal único<sup>1301</sup>, que tiene un movimiento universal único análogo al del animal; - es decir, que se mueve con todo su cuerpo efectuando el movimiento diurno -; y que todos los cuerpos celestes con movimiento particulares se asemejan a los órganos y movimientos particulares del animal único. Estimaron asimismo que, por la relación que estos cuerpos tienen entre sí y por su dependencia de un cuerpo único, su finalidad única y su colaboración en un acto único - que es la totalidad del universo -, provienen de un principio único, como ocurre en la mayoría de las técnicas artesanales<sup>1302</sup> que tienen como modelo un objeto único superior. Llegaron, por tanto, a la conclusión de que esos principios separados dependen de un Principio único separado, que es la Causa de todos; que las formas y el orden existentes en este Principio es lo mejor para la existencia de las formas, la disposición y el orden de todos los seres existentes; que este orden y disposición son la causa de todos los ordenes y disposiciones inferiores [del mundo sublunar], y que, la superioridad de unos intelectos sobre otros depende de si estén más o menos alejados de Él.

Asimismo, y según ellos [los *filósofos*], al percibirse el [Ser] *Primero* sólo a Sí mismo, percibirá todos los seres con una existencia, un orden y una disposición superiores. Mientras que, lo que es inferior a Él, su sustancia dependerá de su percepción de las formas, el orden y la disposición existente en el *intelecto primero*. Su preeminencia solo es posible en este sentido.

Y, según ellos, de esto se sigue necesariamente, que el [ser] inferior no percibirá del más noble lo que este percibe de sí mismo. Y la percepción de este no será igual a lo que el inferior percibe de sí mismo - me refiero a que su percepción no es de la misma categoría, si no, ambos serían uno, y no múltiples -. Por ello **dijeron** que el *Primero* se

---

<sup>1301</sup> الحيوان الواحد Al-hayyawân al-wâhid. **Ing:** one single animal / **It:** animali individui, un singolo individuo animale.

<sup>1302</sup> صنائع Sanâ'î



percibe sólo a Sí mismo, y que el siguiente, al ser causado, percibe sólo al *Primero*, y no al inferior. Si lo percibiese, el causado sería causa. Estimaron, también, que lo que percibe el *Primero* de Sí mismo es causa de todos los seres; por el contrario, lo que perciben los demás intelectos que son inferiores a Él, es causa tanto de los seres propios de este Intelecto - me refiero a que Él es Su creador -; como de sí mismo;- me refiero al intelecto humano en su conjunto -.

De este modo, pues, conviene entender la doctrina de los *filósofos* acerca de estas cuestiones, y las causas que les incitaron a creer algo así con respecto al mundo. Si se reflexiona, se apreciará que aquellas no son menos convincentes que la causa que indujo a los *mutakallimûn* - me refiero a los *mu`taẓilîes* y los *ash`arîes* - a sostener su doctrina respecto al *Principio Primero*, según la cual, en este mundo existe un Ser - que no siendo corpóreo ni estando en un cuerpo - es Viviente, Cognoscente, Volente, Omnipotente, Loquente, Oyente y Vidente<sup>1303</sup>. No obstante, los *ash`arîes* afirman que este Ser es la Causa eficiente de todos los seres sin una mediación, y que los conoce con un conocimiento infinito por ser seres infinitos, negando la existencia de otras causas en el mundo. Y, también, que este Ser - Viviente, Conocedor, Volente, Oyente, Vidente, Omnipotente y Loquente - existe con todo y en todo - quiero decir que Su existencia es immanente en todo -.<sup>1304</sup>

Y esta opinión es abominable. Todo ser que se define de este modo, pertenece necesariamente al género del alma, al ser esta una esencia incorpórea, dotada de vida, conocimiento, poder, voluntad, oído, vista y habla. Ellos [*los ash`arîes*], sin haberse percatado, **afirmaron** que el Principio de los seres es un alma universal separada de la materia.- Mencionaremos a continuación las dudas derivadas de este supuesto -.

La más evidente es su teoría acerca de los atributos [divinos]. Según la cual, existe un ser compuesto eterno y una composición eterna. Y esto se contradice con la teoría de los *ash`arîes* de que toda composición es creada, al ser un accidente. Pues, para ellos, todo accidente es creado. Estiman, sin embargo, que todos los seres son actos posibles carentes de un orden, una disposición y una sabiduría que la naturaleza de los seres

<sup>1303</sup> ذات حيّة عالمية مريدة قادرة متكلمة سمعية بصيرة Dhât hayya `âlima murîda qâdira mutakallima samî`a basîra.

<sup>1304</sup> موجودة مع كل شيء، وفي كل شيء. أعني متصلة به اتصال وجود. Mawyûda ma`a kulli shai`, wa fi kulli shai`.

A`nî muttasila bihi `ittisâl wiuyûd. O es omnipresente en todas las cosas.

Se han suscitado numerosas discusiones sobre la corriente “panteísta” en el seno del Islam. Sobre la noción de *unicidad de la existencia* (*wahdat al-wuyûd*), *vid, supra*, nota 1381.

exige. Sino que, más bien, ellos consideran que todo ser puede ser lo contrario de lo que es. Tendrán, por lo tanto, que reconocer esto respecto del intelecto.<sup>1305</sup>

A pesar de ello, estiman que los objetos artificiales - que comparan con las [cosas] naturales<sup>1306</sup> - poseen una disposición y un orden que llaman “sabiduría”, y a su Artífice, “Sabio”. Y, para convencer de la existencia de tal Principio en el Universo<sup>1307</sup>, compararon los actos naturales con los voluntarios, **afirmando** que todo acto como tal emana de un agente volente, omnipotente, libre, vivo y conocedor; y que la naturaleza del acto como tal exige esto. Se congratulan con afirmar que, excepto el ser vivo, todo es inanimado e inerte<sup>1308</sup>; y que del ser inerte no emana ningún acto, sino solo del ser vivo.

Rechazaron, por otra parte, los actos emanados de las cosas naturales, y que los seres vivos<sup>1309</sup> del mundo visible posean actos, **diciendo** que estos actos aunque parecen depender de los seres del mundo visible, su Único Agente es el Ser Vivo en el mundo invisible.<sup>1310</sup> Entonces admitirán que no habrá vida en el mundo visible, porque la vida sólo se comprueba en él por los actos. ¡Ojalá supiera yo cómo se formaron esta idea sobre el mundo invisible!

El procedimiento que [los *ash`arîes*] utilizaron para demostrar la existencia del Artífice es **afirmar** que “lo creado tiene un Creador. Y dado que la secuencia causal no es infinita, concluirá en un Creador Eterno”. Y esto es correcto. No obstante, de ello no se deduce claramente que el Eterno no sea un cuerpo. De ahí que sea necesario añadir que “todo cuerpo no es eterno”, con lo cual las dudas que se suscitarán serán muchas. No basta tampoco **su afirmación** de que “el mundo es creado”, porque se les puede objetar diciendo: “Su creador es un cuerpo eterno, carente de accidentes – esto es, de cualquier movimiento circular o cualquier otra cosa - a partir de los cuales habéis deducido que los cielos son creados en el tiempo, puesto que suponéis la existencia de un compuesto eterno”.<sup>1311</sup>

Y, al establecer que el cuerpo celeste es generable, le atribuyeron una cualidad, que no se percibe en la generación del mundo visible; - es decir, que es generado de algo, en un

<sup>1305</sup> Alusión a la citada teoría *ash`arî* de “al-taywîz” (todo puede ser de otro modo). Averroes la rechaza porque de ella se sigue la negación de la necesidad ontológica en la naturaleza.

<sup>1306</sup> المطبوعات Al-matbû`ât

<sup>1307</sup> الكل Al-kull

<sup>1308</sup> جماد وميت Yamâd wa mayyit

<sup>1309</sup> الأشياء الحية Al-ashiâ` al-hayya.

<sup>1310</sup> إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحي في الشاهد، وإنما فاعلها الحي الذي في الغائب. Inna hadhihi al-af`âl tazharu muqtarina bi-l-hayy fi al-shâhid, wa innamâ fâ`iluhâ al-hayy al-ladhî fi al-ghâ`ib.

<sup>1311</sup> Edición árabe, nota 24, p. 276.

tiempo y lugar. Y con una cualidad; pero no, en su totalidad, al no existir en el mundo visible un cuerpo que se genere de lo que no es cuerpo. Ni consideraron que el agente del cuerpo celeste es análogo al agente del mundo visible cuyo acto es transformar la cualidad del ser - y no la no existencia en la existencia - en una forma y cualidad esencial<sup>1312</sup>, por la cual este ser cambia a otro distinto en la sustancia, la definición, el nombre y el acto - como **dice** Dios, Altísimo: “*hemos creado al hombre de arcilla fina. Luego lo colocamos como gota en un receptáculo firme. Luego creamos de la gota un coágulo de sangre, del coágulo un embrión*”<sup>1313</sup>-. Por eso, los [filósofos] antiguos estimaban que el ser en absoluto no es ni generable ni corruptible.

Si se admite su **aserto** [de los *mutakallimûn*] que “los cielos son creados”, no podrán demostrar que son los primeros creados<sup>1314</sup>. Y esto se pone de manifiesto en más de un versículo en el Sagrado Corán, - **dice** el Altísimo: “¿Es que no han visto los infieles que los cielos y la tierra formaban un todo homogéneo y los separamos?”<sup>1315</sup>, y “teniendo Su Trono en el agua”<sup>1316</sup> y también “Luego se dirigió al cielo, que era humo”<sup>1317</sup>-.

Según ellos, el Agente crea<sup>1318</sup> la materia y la forma del generable, si estiman - ellos - que tiene una materia, o que crea [este generable] en su totalidad, si creen que es simple, al igual que lo es - para ellos - la sustancia indivisible [el átomo]. Si esto es así, este Agente, o bien transforma la no existencia en la existencia en el momento de la generación - me refiero a la generación de la sustancia indivisible que, para ellos [los *mutakallimûn*], es un elemento constitutivo de los cuerpos<sup>1319</sup> - ; o bien transforma la existencia en la no existencia en el momento de la corrupción; - me refiero al corromperse la sustancia indivisible -.

Es evidente que el contrario no se transforma en su contrario, por no transformarse la no existencia en existencia, ni el calor en frío. Sin embargo, el no-ser cambia en ser, lo caliente se enfría, y al contrario.<sup>1320</sup> De ahí que los *mu`tazilîes* sostengan que, antes de la

<sup>1312</sup> الصورة و الصفة النفسية Al-sûra wa al-sifa al-nafsiyya: cualidad anímica [traducción incierta]. **Ing:** intelligible quality / **It:** una forma e in un attributo spirituale.

<sup>1313</sup> Corán, 23: 12-14

<sup>1314</sup> أول المحدثات Awwal al-muhdathât. Es decir, no podrán demostrar que son creados *de la nada*.

<sup>1315</sup> Corán, 21: 30

<sup>1316</sup> Corán, 11: 7

<sup>1317</sup> Corán, 41: 11

<sup>1318</sup> يفعل yyafa`alu: o genera, produce

<sup>1319</sup> أسطقس الأجسام Ustuqus al-aysâm

<sup>1320</sup> فإنه لا يعود نفس العدم وجوداً، ولا نفس الحرارة برودة. و لكن المعدم هو الذي يعود موجوداً، و الحار بارداً، والبارد حاراً. Fa innahu lâ yya`ûdu nafs al-`adam wuyûdan, wa lâ nafs al-harâra burûda. Wa lakin al-ma`dûm huwa al-ladhî yya`ûdu mawyûdan, wa-l-hârr bâridan, wa-l-bârid hârran.

generación del mundo, la no existencia fue una esencia exenta de la cualidad de la existencia.<sup>1321</sup>

Ahora bien, no es correcto su argumento [de los *mutakallimûn*] de que “no es necesario que algo se genere *de* algo<sup>1322</sup>”. Su teoría más convincente es que “si algo se generase *de* algo, sería hasta el infinito” Y, **la respuesta** es que eso es imposible en un proceso *rectilíneo* por exigir la existencia de lo infinito en acto; pero no lo es en un proceso *circular*<sup>1323</sup>, como si del aire se generase el fuego, y este de aquel, y así infinitamente, al ser el sujeto eterno<sup>1324</sup>.

Y, para argumentar la creación del universo<sup>1325</sup>, [los *mutakallimûn*] se basan en la premisa de que “todo lo que no está exento de los seres creados es creado y al no estar exento el sujeto del universo<sup>1326</sup> de los seres creados, será creado”. El error de este argumento, si se les concede esta premisa, se halla en que no aplicaron este juicio [particular] al universo<sup>1327</sup>: todo lo que no está exento de los seres creados en el mundo visible es creado *de* algo, y no *de la nada*<sup>1328</sup>. Y, ellos establecen que el universo es creado *de la nada*.

Según los *filósofos*, este sujeto al que llaman “materia primera”, no está exento de la corporeidad, y la corporeidad absoluta - para ellos – no es creada. Asimismo, la premisa de que “todo lo que no está exento de los seres creados, es creado”, no es correcta. Salvo que se refiera a “lo que no está exento de algún ser creado en concreto”. Y, en cuanto a lo que no está exento de seres creados que son del mismo género, y no tienen principio ¿por qué es necesario que su sujeto sea creado?

Por eso, al percatarse de ello - los *mutakallimûn ash`arîes* -, añadieron una segunda premisa, **diciedo**, que “no es posible que existan seres creados infinitos”; - es decir, que no tengan ni principio ni fin -, lo cual es necesario, según los *filósofos*. Todas estas afirmaciones son más graves aún que las de los *filósofos*.

**Afirman**, asimismo, que el Único Agente<sup>1329</sup>, que es el *Principio Primero*, es la Causa eficiente de todo lo que existe en el mundo sin ninguna mediación. Y esta

<sup>1321</sup> Cf. M.Campanini, nota 5, p. 245.

<sup>1322</sup> لا يكون شيء من شيء Lâ yyakûnu shai` min shai`

<sup>1323</sup> على الإستقامة، دورا `Alâ al-`istiqâma, dawran

<sup>1324</sup> Esto es, la sustancia indivisible, que es el “no-ser” de los *mu`tazilîes* y “la materia primera” de los *filósofos*.

<sup>1325</sup> حدوث الكل Hudûth al-kull

<sup>1326</sup> الكل الموضوع Al-kull al-mawdû`

<sup>1327</sup> يطرد الحكم yyatrudû al-hukm. “الطرد” *Al- tard`*: aplicar un juicio de un caso particular a los demás casos. Cf. Al-Gurgânî, *Kitâb Al-Ta`rîfât (A Book of Definition)*, Beirut, 1985, p. 159.

<sup>1328</sup> من شيء، لا من لا شيء Min shai`, lâ min lâ shai`

<sup>1329</sup> الفاعل الواحد بعينه Al- fâ`il al- wâhid bi-`ainihi.

opinión se contradice con la percepción de la causalidad entre las cosas<sup>1330</sup>. Su teoría más convincente, en este sentido, es que si el Agente fuese causado, habría causas infinitas. Y eso sería inevitable, si el Agente fuese como tal en tanto que es causado, o que el Motor lo es en cuanto es móvil. Mas ello no es así. Sino que el Agente es tal en cuanto existe en acto, porque el no-ser no crea nada<sup>1331</sup>. De esto se sigue que los agentes causados terminan en un Agente que no es causado en absoluto, y no que no existen<sup>1332</sup> - como creen los *ash`arîes (al-qawm)* -.

Con todo, el absurdo al que llegaron en su conclusión es mayor aún que el de sus premisas de las que dedujeron esta. Y esto, porque, si el principio de los seres es una esencia dotada de vida, conocimiento, poder y voluntad, siendo estos atributos añadidos a esa esencia incorpórea, no habrá ninguna diferencia entre el alma y entre este ser; excepto que el alma está en un cuerpo, y este ser es un alma incorpórea. Y, lo que posee esta cualidad, estará necesariamente constituido por una esencia y unos atributos. Y, todo compuesto necesitará un agente para su composición<sup>1333</sup>, al ser imposible que un compuesto exista por sí. De la misma manera que no es posible la existencia de algo generado por sí, porque la generación que es acto del Creador, no es más que *la composición* de lo generable siendo lo generado un compuesto.

En suma, del mismo modo que todo causado tiene un agente, así también todo compuesto tendrá un agente que lo compone<sup>1334</sup>, al ser la composición condición para la existencia del compuesto. De ahí la imposibilidad de que algo sea causa de la condición de su propia existencia; de lo contrario, sería causa de sí mismo.

Por eso los *mu`tazilîes* se aproximaron mucho más a la verdad que los *ash`arîes*, al considerar que estos atributos en el *Principio Primero* – es decir, que Él es Ser Único, Eterno y demás atributos - se refieren a Su esencia, y que no son añadidos a ella, como lo son los atributos esenciales de muchos seres. La doctrina de los *filósofos* acerca del *Principio Primero* es muy similar a la de los *mu`tazilîes*.

Hemos mencionado antes las razones que llevaron a los dos grupos [los *filósofos* y los *mutakallimûn*] a sustentar dichas doctrinas respecto del *Principio Primero*, y, también los absurdos en los que ambos incurrieron. Los que son de los *filósofos*, *Abû Hâmid*, los ha mencionado exhaustivamente, y ya le hemos respondido sobre algunos. Más adelante

<sup>1330</sup> فعل الأشياء ، بعضها في بعض Fî l al-ashiâ´, ba`duhâ fî ba`d. O la percepción de las causas segundas.

<sup>1331</sup> المعدوم لا يفعل شيء Al-ma`dûm lâ yyaf` alu shai´

<sup>1332</sup> لا أن ترتفع Lâ an tartafi` : o desaparecen

<sup>1333</sup> مركب، Murakkab, murakkib.

<sup>1334</sup> مركب فاعل Murakkib fâ`il

trataremos otros. Hemos señalado, asimismo, las teorías absurdas sostenidas por los *mutakallimûn* -.

Señalemos a continuación en qué este hombre [*Abû Hâmid*] trata de persuadirnos de sus afirmaciones en su libro y hasta qué punto estas son creíbles<sup>1335</sup>, según las condiciones que hemos establecido [en el prólogo]<sup>1336</sup>. Por otra parte, nos vemos obligados a mencionar las afirmaciones plausibles<sup>1337</sup> que incitaron los *filósofos* a sostener su doctrina sobre los principios del universo<sup>1338</sup>, al partir de ellas su respuesta en contra de todas las doctrinas absurdas que sus contrincantes les atribuyen. Nos referimos, finalmente, a los argumentos absurdos de los *mutakallimûn*, por ser justo citarlos y defenderlos, y ser su derecho esgrimirlos.

Como **dice** el Sabio *Aristóteles*, es equitativo argumentar en defensa de sus adversarios utilizando análogos argumentos que uno utiliza en su propia defensa - me refiero a seleccionar los argumentos favorables para sus adversarios, aceptándolos como los suyos en su propia defensa -.<sup>1339</sup>

**Decimos:** su disparatada **afirmación** [de los *ash`arîes*], según la cual, si el *Principio Primero* se percibe sólo a Sí mismo, ignorará toda Su creación, ello será así, si lo que percibe de Sí mismo es distinto de los seres en absoluto. Más bien, [los *filósofos*] **afirman** que Él percibe por Sí mismo los seres cuya existencia es más noble. Además, Él como Intellecto y Causa de todos los seres, no los percibe en tanto que son causa de Su percepción, como ocurre con nuestro entendimiento. De ahí que su **afirmación**: “no percibe los seres inferiores a Él”, signifique que “no los percibe como nosotros. Sino, del modo que, salvo Él ¡Ensalzado sea!, ningún ser inteligente puede percibirlos”. Si alguien los percibiese como Él, los dos participarían del mismo conocimiento. - Dios, Altísimo, está por encima de eso -. Se trata, pues, de un atributo propio de Dios ¡Alabado sea!

Por eso, algunos *mutakallimûn* **afirman** que Él posee un atributo propio, amén de los siete atributos que le atribuyen.<sup>1340</sup> Y, de ahí que no sea conveniente definir Su

---

<sup>1335</sup> التصديق Al-tasdiq

<sup>1336</sup> **Dice** Averroes: “Nuestro propósito en este libro es mostrar el grado de asentimiento y persuasión en los razonamientos expuestos por *Abû Hâmid* [Algacel] en su libro titulado “*la Incoherencia [de los filósofos]*” y demostrar que la mayoría de ellos no alcanzan la certeza ni la demostración apodíctica”, cf, *supra*, página 239.

<sup>1337</sup> المحمودة Al-mahmûda.

<sup>1338</sup> مبادئ الكل Mabâdi` al-kull

<sup>1339</sup> Cf. *Met.*, Libro Beta (III), I, 995 b 3 (*op. cit.*, M.Campanini, nota 1, p. 248).

<sup>1340</sup> الصفات السبعة Al-sifât al-sab`a. Los siete atributos de la esencia: la vida, el conocimiento, la voluntad, el poder, la vista, el oído y la palabra.

conocimiento ni como universal ni como particular, al ser ambos causados por los seres, y ser conocimientos generables y corruptibles.

- Hablaremos de todo esto más detalladamente al tratar la cuestión relativa a si Él conoce o no los particulares, según la teoría de los *filósofos*. Igualmente demostraremos que ello es imposible respecto a Dios ¡Bendito y Altísimo sea!-

Esta cuestión abarca dos partes necesarias. Una, es que, si Dios, Altísimo, percibiese que los seres son causa de Su conocimiento, sería necesario que Su intelecto fuese generable y corruptible, y que el superior se perfeccionase por el inferior. Y, si Su esencia fuese distinta del orden de las cosas inteligibles, habría entonces un intelecto que no percibe las formas de los seres en su orden y disposición. Y, si ambas hipótesis son imposibles, percibirá por Sí los seres con una existencia superior.

La prueba de que una misma cosa<sup>1341</sup> existe de modos diversos se confirma en el color. Podemos observar que entre las distintas tonalidades, unas son más nobles que otras: la tonalidad inferior está en la materia (*hylé*) y la superior en la vista. Y esto, porque, la tonalidad en la visión se percibe a sí misma, mientras que la que está en la materia (*hylé*) es una existencia inanimada e imperceptible en sí. Asimismo, está aprobado en la ciencia del alma<sup>1342</sup> que es más excelente<sup>1343</sup> el color en la facultad imaginativa que en la facultad visual, y también, que es superior en la facultad memorativa que en la imaginativa; mientras que en el entendimiento es superior a las demás.<sup>1344</sup> Asimismo, creemos que su existencia en la esencia del Conocimiento Primero es más noble que en aquellas, al ser la más noble de todas las existencias.

La **afirmación** de *Abû Hâmid* en nombre de los *filósofos* sobre el orden y el número de los principios separados que emanan del *Primero*, es imposible de demostrar y de determinar. - No se menciona por ello en los libros de los [*filósofos*] antiguos -.

En cuanto a que todos los principios, separados o no separados, emanan del *Principio Primero*, y que de la emanación de esa fuerza única todo el mundo es uno y todas sus partes se relacionan, hasta el extremo de que todos efectúan un acto único - como en el cuerpo de un animal único, cuyas facultades, órganos y actos son distintos -, los *filósofos* (*`ulamâ`*) lo consideran [el mundo] un ser único con una fuerza única emanada del *Primero*. Es una cuestión en la que todos coinciden, al ser - para ellos - el cielo en su totalidad un animal cuyo movimiento diurno es análogo al movimiento local en su

<sup>1341</sup> الموجود الواحد بعينه Al-maw'yûd al-wâhid bi-`ainihi

<sup>1342</sup> علم النفس `Ilm al-nafs: o psicología

<sup>1343</sup> أشرف Ashraf: o superior, más noble.

<sup>1344</sup> القوة الخيالية، الباصرة، القوة الذاكرة، العقل Al-quwwa al-jayyâliyya, al-bâsira, al-quwwa al-dhâkira, al-`aql.

totalidad de un animal, y ser los movimientos de las partes del cielo, como los movimientos particulares propios de los órganos de un animal.

Demostraron con argumentos que este animal [el cielo] posee una fuerza única por la que es único, que todas sus facultades efectúan un acto único para su conservación, que todas ellas dependen de la fuerza que emana del *Principio Primero*, y que, si no fuese por esto, sus partes se disgregarían, y no permanecería un solo instante.

Si en un animal único es necesaria la existencia de una fuerza única espiritual<sup>1345</sup>, que impregna todas sus partes, mediante la cual sus múltiples fuerzas y sus cuerpos se unifican, hasta el extremo de afirmarse que son un cuerpo único con una fuerza única; y la relación de las partes de los seres de todo el mundo es la misma que la de las partes del animal único, será necesariamente similar el estado de sus partes vitales y sus potencias motrices anímicas y racionales<sup>1346</sup>. - Quiero decir que [las partes del mundo] poseen una fuerza única espiritual, que aglutina todas las fuerzas espirituales y corporales, fluyendo de un modo único por el universo<sup>1347</sup>. Si no fuese por eso, no habría en el mundo ningún orden ni disposición. En este sentido, es correcto **afirmar** que Dios es el Creador de todo, y todo lo sostiene y conserva,- como **dice** ¡Alabado sea!: “*Dios sostiene los cielos y la tierra para que no se desplomen*”<sup>1348</sup>.

Mas no se sigue necesariamente, de la emanación<sup>1349</sup> de la fuerza única por cosas múltiples, la existencia en ella de una multiplicidad - como creen los que **dicen** que “del Principio Primero solamente emana un [causado] primero e único del que emana una multiplicidad”-. Esto se estima necesario cuando se compara el agente inmaterial con el que está en la materia (*hylé*). De ahí que se llame “agente” de modo equívoco, tanto al agente que no está en la materia primera, como al que lo está. - Esto te demuestra la posibilidad de que la multiplicidad proceda del uno -.

La existencia de los demás principios separados, por otra parte, solo es posible en el ser que se supone que procede de él un ser único.<sup>1350</sup> No siendo imposible que se trate de un [ser] único en sí<sup>1351</sup>, del que procede una multiplicidad con distintas percepciones,

<sup>1345</sup> روحانية Rûhâniyya

<sup>1346</sup> فباضطرار أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال Fa bi-`idtirâr an yyakûna aula fî ayzâ`îhi al-hayyawâniyya wa fî qiwâhâ al-muharrika al-nafsâniyya wa al-`aqliyya hadhihi al-hâl.

**Ing:** it needs must be the case that all the potencies in the particular parts of this unique animal and in the psychological and intellectual motive powers / **It:** è ineludibile che le potenze presenti nelle parti costitutive di quell'unico animale [che è il mondo], insieme alle loro facoltà motrici psichiche e intellettuali.

<sup>1347</sup> في الكل Fî al-kull: o el todo, Todo

<sup>1348</sup> Corán, 35: 41

<sup>1349</sup> سريان Sarayyân: o la difusión, el flujo. **Ing:** permeates / **It:** presenza.

<sup>1350</sup> إنما هو فيما يتصور منه شيء واحد Innâmâ huwa fimâ yyatasawwaru minhu shai' wâhid.

<sup>1351</sup> شيئاً واحداً بعينه Shai'wâhid bi-'ainihi



igual que no es imposible concebir la multiplicidad con una percepción única. Podemos observar que todos los cuerpos celestes, en su movimiento diurno, junto a la esfera de los astros fijos tienen una misma percepción,<sup>1352</sup> al ponerse en movimiento todos por un motor único, que es el motor de la esfera de los astros fijos, y que sus propios movimientos son diversos. Por tanto, necesariamente sus movimientos procederán de motores distintos, pero, a la vez, únicos, por cuanto están unidos con el movimiento de la primera esfera. Pues, del mismo modo, si se imaginase que por desaparecer el órgano o la potencia común a todos los órganos del animal, todos sus órganos y potencias desaparecerían, así también ocurre respecto a las partes de la esfera y sus potencias motrices; y, en general, con todos los principios y partes del mundo entre sí y en relación con el *Principio Primero*.

El mundo, - según ellos [los filósofos] -, se asemeja a una ciudad única. Y esto, porque, de la misma manera que a la ciudad la gobierna un jefe<sup>1353</sup> único, estando los demás dirigentes bajo sus órdenes, así también sucede al mundo. Y, al igual que todos ellos están relacionados con su jefe en cuanto que es él quien le asigna a cada uno un deber y una misión a cumplir, así es la relación del Ordenante Primero del mundo en relación con los demás<sup>1354</sup>. Por tal motivo dedujeron que el que dador del fin en los seres separados de la materia es el mismo dador de su existencia, al ser la forma y la finalidad una en estos seres. En consecuencia, pues, su Causa final es la misma que su Causa formal. Y, al ser Esta el Agente, también lo será Aquella. Por eso, resulta evidente que el *Principio Primero* es el Principio de todos los demás, al ser Causa eficiente, formal y final.

En cuanto a su relación con respecto a los seres sensibles, al ser Él quien les da la unidad<sup>1355</sup>, que es causa de la existencia de la multiplicidad, [Él] será el Principio de todos, por ser su Causa eficiente, formal y final. A su vez, todos ellos, al dirigirse hacia Él efectúan un movimiento idéntico para cuya finalidad fueron creados. Y que, en todos los seres es “natural”, mientras que, en el hombre, es “voluntario”; y por eso, entre todos los seres, el hombre es el único responsable [ante Dios] y el depositario [de la

<sup>1352</sup> تصوّرا واحدا بعينه Tasawwuran wâhid bi-`ainihi

<sup>1353</sup> رئيس Ra'îs

<sup>1354</sup> الرئاسة (الرئاسات) Al-ri'âsa (pl. Al-ri'âsât)

<sup>1355</sup> الوحدانية Al-wahdâniyya

fe]<sup>1356</sup>. A esto se refiere Su dicho ¡Alabado sea!: “*Propusimos el depósito [de la fe] a los cielos, a la tierra y a las montañas*”<sup>1357</sup>.

Sin embargo, los *filósofos (al-qawm)* **afirman** que, pese a proceder, todos estos mandatos del mundo, del *Principio Primero*, algunos proceden de Él sin un intermediario; y, otros, por un intermediario, al ascender desde el mundo inferior al mundo superior. Y esto, por deducir que algunas partes de la esfera [celeste] fueron creadas para mover a las demás, atribuyéndolas al primero, después al anterior, y así hasta llegar al *Primero* en absoluto. De esta forma descubrieron la existencia de otro orden y acto, que es común y único, para todos los seres.

Con todo, es difícil constatar este orden [vertical] que los *filósofos* observaron en los seres existentes hasta conocer al [Ser] *Primero*<sup>1358</sup>, al captarlo la mente humana solo en su conjunto. El determinante que indujo a los *filósofos (al-qawm)* suponer la existencia de un orden [vertical] en relación con el *Principio Primero*, conforme al orden gradual y el lugar de las esferas<sup>1359</sup>, fue la estimación de que la esfera superior, según es manifiesto, es más noble que la inferior, al depender de ella las demás en su movimiento. De ahí su establecimiento del orden gradual de las esferas - que [Abû Hâmîd] expuso antes -.

Alguien puede argumentar al respecto, que, tal vez, el orden de estas [esferas] tiene como objetivo único el acto, y no el orden local. Y esto, porque, al ser manifiesto que los actos de estos astros - me refiero a los que están siempre en movimiento<sup>1360</sup> -, dependen del movimiento del Sol, acaso los movimientos de sus motores solo estén dirigidos por el movimiento solar que depende del *Primero*. De ahí que sobre esta cuestión sea difícil hallar premisas ciertas. Sino, más bien, son plausibles<sup>1361</sup>.

- Al haber sido aclarada esta cuestión, volvamos al tema que nos ocupa -.

<sup>1356</sup> مكلفا و مؤتمنا Mukal-lafan wa mu'taminan. **Ing:** the one charged with duty and obligation / **It:** è stato gravato di obblighi e doveri.

<sup>1357</sup> Corán, 33:72, la aleyya íntegra: “*Propusimos el depósito [de la fe] a los cielos, a la tierra y a las montañas, pero se negaron a hacerse cargo de él, tuvieron miedo. El hombre, en cambio, se hizo cargo. Es, ciertamente, muy impío, muy ignorante*”.

<sup>1358</sup> عند التراقي إلى معرفة الأول Inda al-taraqî ilâ ma`rifat al-awwal

<sup>1359</sup> بحسب الترتيب في الوضع، بحسب المكان Bi- hasabi al-tartîb fi-l-wad`, bi- hasabi al-makân.

<sup>1360</sup> الكواكب السيارة Al- kawâkib al-sayyâra.

<sup>1361</sup> الأولى والأخلق Al-awlâ wa-l- ajlaq.

**Dice Abû Hâmîd:**

**Segundo**<sup>1362</sup>, diciendo que quienes sostienen que el *[Ser] Primero* sólo se percibe a Sí mismo, tratan de no reconocer la multiplicidad [en Él], porque si **dijeran** que “Él percibe a los otros”, tendrían que **afirmar** que Su percepción de otros es distinta a la de Sí mismo, lo cual es inherente al *primer causado* [el intelecto primero]. Por ello se percibe sólo a Sí mismo; porque, si percibiese a los otros, Su percepción sería distinta de Su esencia, y necesitaría otra causa. Y Su única causa es la de Su esencia que es el *Principio Primero*. Será necesario entonces que se conozca sólo a Sí mismo para que esta multiplicidad así originada desaparezca<sup>1363</sup>.

**Si se dice** que [el causado primero] por existir y por percibirse a sí mismo, es necesario que perciba el *Principio Primero*. **Diremos:** ¿es necesario por una causa o sin ella? Si es lo primero, *el Principio Primero*, que es Único, será la Causa, al ser concebible que de Él emane un ser único que es el causado [primero]. Ahora bien ¿cómo emanará el segundo de Él? Y, si es lo segundo [que perciba el *Principio Primero* sin causa alguna], entonces del *Primero* procederán necesariamente múltiples seres incausados, con lo cual habrá [en Él] una multiplicidad. Y ello es inconcebible en cuanto que *el Ser Necesario* es Uno, y ser lo relacionado con Él un *ser posible* que requiere una causa. De modo que, si el ser causado es *necesario* por sí, será falsa su **afirmación** [de los filósofos]: “el *Ser Necesario* es Único”. Y si es *posible*, necesitará una causa, que al no existir, su existencia no se concebirá. Pero ello no es así en el primer causado, al ser *posible*, y necesaria “*la posibilidad de la existencia*” en todo ser causado.

No es necesario, pues, para su propia existencia que el ser causado conozca su causa, ni que la causa conozca su efecto. Por el contrario, es más evidente la necesidad de conocer el ser causado que la de conocer la causa.

Se pone de manifiesto que es imposible la multiplicidad en él [el ser causado], al no conocer ningún principio, y no ser este conocimiento imprescindible para su propia existencia. Y esto también es irrefutable.

---

<sup>1362</sup> La primera respuesta está en la página 385.

<sup>1363</sup> تَبْطُلُ Tabtulu

### Digo:

Este es el argumento<sup>1364</sup> de quienes consideran necesario que el *Primero* perciba por Sí Su causado, alegando que si no se percibe a Sí mismo como *Principio*, sería imperfecta la percepción de Sí mismo.

La objeción que *Abû Hâmid* adujo al respecto, significa que, si [el *Primero*] percibe el causado primero, será o bien por una causa o bien sin ella. Si es lo primero, necesariamente el *Primero* tendrá una causa, y no la tiene. Y si es lo segundo, necesariamente habrá una multiplicidad; aunque Él la desconozca, con lo cual no será un Ser Necesario e Único; y, de lo que procede una multiplicidad, es un ser posible que requiere una causa. Es falsa entonces su **afirmación** [de los *filósofos*] que “el *Primero* es un Ser Necesario y conoce Su causado”.

Y **añade** [*Abû Hâmid*]: “si no es necesario para la existencia del causado conocer su causa, con mayor motivo no será necesario para la existencia de la causa conocer su causado”.

### Digo:

Esto es un discurso sofístico: cuando suponemos que la causa es un intelecto que percibe su causado, necesariamente ello no será por una causa añadida a su esencia, sino por sí mismo<sup>1365</sup>, al emanar de él mismo su causado. Y, de esto tampoco se sigue necesariamente que emane de él una multiplicidad; porque, según sus principios [de los *filósofos*], todo ello depende de su esencia [de este intelecto]: si su esencia es única procederá de ella un único, y si es múltiple, una multiplicidad. Y su **afirmación** [de *Abû Hâmid*] que “todo causado es un ser posible”, solo es verdadera en relación con el causado compuesto, por ser imposible la existencia de un compuesto eterno. Según los *filósofos*, todo ser posible es creado en el tiempo. - *Aristóteles* trató esta cuestión en muchos de sus libros.<sup>1366</sup> Nosotros lo detallaremos al tratar del Ser Necesario -.

El “ser posible” al que se refiere *Avicena*, se dice de modo equívoco. Su necesidad de un agente no es, por tanto, tan evidente como lo es en el *ser posible* [real].<sup>1367</sup>

---

<sup>1364</sup> حجة Huyya

<sup>1365</sup> لنفس ذاته Li-nafsi dhâtihi.

<sup>1366</sup> Cf. *Met.*, Libro Delta (V), 1015 b 9-12 (*op. cit.*, M.Campanini, nota 1, p. 255)

<sup>1367</sup> ولذلك ليس كونه محتاجا إلى الفاعل ظاهرا من الجهة التي منها ظهر حاجة الممكن Wa li-dhâlika kawnuhu muhtâyan ilâ al-fâ'il zâhiran minâ-l-yiha al-latî minhâ zahara hâyat al-mumkin.

**Dice Abû Hâmid:**

**Tercera objeción**<sup>1368</sup>: en cuanto al primer causado ¿es idéntica a su esencia o distinta la percepción de sí mismo? Si es lo primero, es imposible, por ser el conocimiento distinto del objeto conocido. Y si es lo segundo, lo será también en el *Principio Primero*, y habrá una multiplicidad.

Según su doctrina [de *Avicena*], entonces, de él [el primer causado] no procederá una triplicidad, sino cuatro o cinco principios: su esencia, la percepción de sí mismo y de su Principio, y el ser posible en sí y necesario por otro. – Se ve claramente hasta donde pueden llegar sus fantasías –.

**Digo:**

Este discurso sobre los intelectos abarca dos cuestiones: el [intelecto] que percibe y el que no percibe, - lo cual ha sido estudiado por los antiguos [*filósofos*]-. *Avicena* es quien sostuvo la teoría de la emanación de [los intelectos], y que menciona aquí [*Abû Hâmid*] atribuyéndola a los *filósofos*, dando a entender que su refutación concierne a todos ellos. Y que - como él **dice** -: “ello es meterse de lleno en el terreno de las fantasías”<sup>1369</sup>.

Ningún *filósofo* antiguo lo sostiene. Es un discurso por completo indemostrable, salvo su suposición que “del Uno sólo procede uno”. Y, no es válida para los agentes que son formas materiales [el intelecto humano], como lo es para los que son formas abstraídas de la materia [los intelectos celestes]. Según ellos, la esencia del intelecto causado es solo la percepción de su Principio. No hay entonces dos entes, en la que uno es esencia y el otro un concepto añadido a ella. Si fuese de este modo, sería compuesta, y lo simple no está compuesto. La causa y el causado – me refiero, en las formas separadas - se distinguen en que la *Causa Primera* existe por Sí misma. Mientras que, la causa segunda existe en relación con la *Causa Primera* por ser causada y ser su misma sustancia, y no ser un concepto añadido a ella - como lo es en los causados materiales -. Así, por ejemplo, el color existe por sí en el cuerpo [los ojos], y es causa de la vista en tanto que es relativo a la visión, que sólo existe en esta relación. Por eso las sustancias abstraídas de la materia (*hylé*) son relativas<sup>1370</sup>. De ahí que la causa y el efecto se

<sup>1368</sup> La primera objeción está en la página 377; y, la segunda en la página 382.

<sup>1369</sup> التعمق في الهوس Al-ta`ammuq fi-l-hawass

<sup>1370</sup> من طبيعة المضاف Min tabî`ati al-mudâf.

unifican en las formas separadas de la materia, y por ello las formas sensibles son relativas, como se ha explicado en el Libro *Sobre el alma*<sup>1371</sup>.

**Dice Abû Hâmid:**

**Cuarta objeción:** la triplicidad no es inherente solo al *primer causado*. Porque, la esfera celeste primera<sup>1372</sup> que, según ellos, emana de un modo único; esto es, de la esencia del *Principio*, también está compuesta por tres razones:

**La primera:** según ellos, al igual que todos los cuerpos, la esfera celeste está constituida por una forma y una materia (*hylé*), y al ser distintas, cada una posee un principio, no siendo ninguna causa de la otra, sino por otra causa.

**Digo:**

De **su afirmación** [de Abû Hâmid] que el cuerpo celeste, - según ellos [los filósofos]-, está constituido por materia, forma y alma, se sigue necesariamente que el intelecto segundo del que emana la esfera [celeste] tiene cuatro acepciones<sup>1373</sup>. De la primera procede la forma; de la segunda, la materia (*hylé*) que depende de la primera - la materia es causa de la forma y la forma es causa de la materia -; de la tercera procede el alma; y de la cuarta el motor de la segunda esfera: entonces habrá [en el intelecto segundo] una cuadruplicidad.

Afirmar por tanto que el cuerpo celeste está compuesto de forma y materia (*hylé*) - como todos los cuerpos - es una falsedad que *Avicena* atribuye a los peripatéticos. Más bien, según ellos, el cuerpo celeste es simple. Si estuviese compuesto, se corrompería. Por eso, **afirman** que no es generable ni corruptible, ni posee una potencia para recibir los contrarios. Si [el cuerpo celeste] estuviese compuesto - como sostiene *Avicena* - su composición sería como del animal<sup>1374</sup>. Y, si esto fuese posible, entonces quienes **dicen** que del Uno sólo procede uno, reconocerán la cuadruplicidad. – Ya hemos explicado que es distinto el modo en el que algunas de estas formas [los intelectos separados] son causas de otras; y, también, el hecho de ser causas de los cuerpos celestes y del mundo sublunar, y ser la causa de todos la *Causa Primera* -.

<sup>1371</sup> كتاب النفس Kitâb al-nafs, *De Anima*, Libro Beta (II), 12, 424 a 18 ss (*op. cit.*, M.Campanini, nota 1, p. 257); Edición árabe, nota 29, p. 289.

<sup>1372</sup> جرم السماء الأولى Yaram a-samâ' al-ûlâ.

<sup>1373</sup> معان Ma`ânin: o cualidades

<sup>1374</sup> الحيوان Al-hayyawân: o el ser vivo, ser animado.

**Dice Abû Hâmîd:**

**La segunda razón:** el cuerpo de la esfera extrema tiene un volumen particular<sup>1375</sup> que, a diferencia de las otras medidas, es añadido a su propia existencia<sup>1376</sup>. Si su esencia fuere de mayor o menor volumen, esta medida particular sería añadida a la cualidad simple que exige su existencia real, y no solamente como una intelección, que al ser una mera existencia no posee ninguna medida particular. Por ello **se dice** que el intelecto [la aprehensión intelectual] solamente requiere una causa simple<sup>1377</sup>.

**Digo:**

Esta afirmación implica que, si ellos [los *filósofos*] **dicen** que el cuerpo de la esfera es un concepto<sup>1378</sup> tercero emanado que no es en sí simple, - me refiero que es un cuerpo con una cantidad -, entonces tendrá dos significados: uno, se refiere a la corporeidad sustancial<sup>1379</sup>; y, otro, a la cantidad determinada. Necesariamente este intelecto del que procede el cuerpo de la esfera [celeste] tendrá más de un significado, y no será la causa segunda triple, sino cuádruple. Todo esto es una falsedad.

Los *filósofos* no estiman que el cuerpo [celeste], en su totalidad, proceda de [un principio] separado. Si procediese de él, según ellos, solo emanaría la forma sustancial, y las dimensiones de sus partes [del cuerpo celeste] dependerían de las formas. Para ellos, esto es posible en las formas materiales, mientras que en relación con los cuerpos celestes en tanto que son simples, no se puede decir que son pequeños o grandes.

Por otra parte, también, la **afirmación** de que “la forma y la materia proceden de un principio separado” es absolutamente incompatible con sus principios. Según los *filósofos*, en los seres generables y corruptibles, el Agente en realidad no crea ni la forma ni la materia (*hylê*), sino solo el compuesto de las dos. Si el Agente creara la forma en la materia, lo haría *en algo*, y no *de algo*<sup>1380</sup>. Todo esto no es opinión de los *filósofos*, es inútil pues atribuírselo.

<sup>1375</sup> حَدَّ مَخْصُوصٍ فِي الْكِبَرِ Hadd majsûs fî al-kibar

<sup>1376</sup> وجود ذاته Wuyûd dhâtihi

<sup>1377</sup> فيجوز أن يقال: العقل لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة Fa-yyayûzu an yyuqâla: al-`aql lâ yatay il-lâ ilâ `il-la basita.

<sup>1378</sup> معنى Ma`nâ.

<sup>1379</sup> يعطي الجسمية الجوهرية yyu`tî al-yismiyya al-yawhariyya

<sup>1380</sup> يفعلها في شيء لا من شيء yyaf` aluhâ fî shai` lâ min shai`

**Responde** *Abû Hâmid* en nombre de los *filósofos*:

**Si se dice:** ello es así porque si su volumen [de la esfera extrema] fuese mayor, no sería imprescindible para la existencia del orden universal; igual que si fuese menor, no serviría para el orden establecido.

**Digo:**

Se refiere a que los *filósofos* desestiman la posibilidad de que el cuerpo de la esfera [extrema] aumente o disminuya de tamaño. Si ello fuese así, no existiría el orden diseñado para este mundo<sup>1381</sup>, ni su movimiento sería natural sino añadido o imperfecto. Ambas cosas suponen la corrupción de los seres de este mundo, y no así la suposición de que si aumentara de tamaño habría sido mejor - como sostiene *Abû Hâmid* -. Más bien - para ellos - el aumento o la merma implican la corrupción del mundo.

**Objeta** *Abû Hâmid* en contra de los *filósofos*:

**Preguntaremos:** ¿es suficiente la determinación del diseño del orden<sup>1382</sup> para la existencia de los seres del mundo o se necesita otra causa? Si es lo primero, prescindiréis pues de suponer las causas. Afirmad entonces que la existencia del orden en los seres del mundo exige la existencia de estos seres sin necesidad de otra causa. Pero, si la requiere, no será suficiente solo con esta causa para que tenga medidas particulares, sino que también necesitará otra para su composición.

**Digo:**

En resumen, quiere decir que [los *filósofos*] deberán admitir la existencia en el cuerpo [celeste] de una multiplicidad que no procede de un Agente Único. A no ser que digan que del Agente Único proceden actos múltiples o que muchos accidentes<sup>1383</sup> del cuerpo [celeste] proceden de su forma, y esta del Agente. Según esto, los accidentes que forman parte del cuerpo creado por el Agente no proceden principalmente<sup>1384</sup> de Este, sino de la forma que de Él emana.

---

<sup>1381</sup> النظام المقصود ها هنا Al-nizâm al-maqsûd hâ-hunâ.

<sup>1382</sup> تعين جهة النظام Ta`ayyun yihat al-nizâm.

<sup>1383</sup> لواحق Lawâhiq: término que suele emplearse, igual que en este caso, como sinónimo de “عوارض `awârid”: accidentes. O cualidades añadidas. **Ing:** accidents /**It:** proprietà.

<sup>1384</sup> أولا Awwalan: o primeramente, directamente, inmediatamente y esencialmente



Esa aseveración es admisible<sup>1385</sup>, según los principios de los *filósofos*, y no de los *mutakallimûn*. Creo que los *mu`tazilîes* sostienen – igual que los *filósofos* - la existencia en este mundo de cosas que no proceden principalmente del Agente-<sup>1386</sup> – Hemos explicado antes que el Uno es causa de la existencia del orden [del mundo] y de las cosas que lo sostienen; es inútil su repetición -.

**Dice Abû Hâmid:**

**La tercera razón:** la esfera extrema gira alrededor de dos puntos, que son los dos polos fijos inseparables de su posición, mientras que las restantes partes de la eclíptica<sup>1387</sup> cambian de posición; bien porque todas las partes de la esfera extrema son similares, entonces ¿por qué se han determinado los dos únicos puntos para la polaridad?; bien porque sus partes son distintas, al poseer unas características propias y otras no. ¿Cuál es pues el principio de esa diferencia? Si la esfera extrema procede de un modo único y simple<sup>1388</sup>, y lo simple sólo demanda una forma simple; esto es, ser esférica, y homogénea<sup>1389</sup>; es decir, estar exenta de cualquier carácter distintivo<sup>1390</sup>. Esto también es irrefutable.

**Digo:**

Lo “simple” significa dos cosas: bien que no está compuesto de muchas partes; es decir, es un compuesto de forma y materia; - de ahí que [los *filósofos*] esgriman que los cuatro cuerpos [elementos]<sup>1391</sup> son simples -; bien se refiere a lo que no está constituido ni por forma ni por materia, siendo esta distinta de la forma en potencia, que son los cuerpos celestes. Además, lo “simple” se dice de lo que su totalidad y partes tienen análoga definición, aunque esté constituido por los cuatro elementos (*‘ustuqusât*).

No se da por descontado que las partes de la “simplicidad” que se predica de los cuerpos celestes<sup>1392</sup> sean diversas por naturaleza, como la derecha y la izquierda respecto de la esfera [celeste]<sup>1393</sup> y los polos. Mientras que, cada esfera<sup>1394</sup> como tal

<sup>1385</sup> صائغ Sâ`igh: o válida.

<sup>1386</sup> M.Campanini, nota 1, p. 260.

<sup>1387</sup> أجزاء المنطقة Ayzâ`al-mintaqa. **Ing:** the parts of the equator / **It:** le parti dell`equatore.

<sup>1388</sup> معنى واحد بسيط Ma`nâ wâhid basît.

<sup>1389</sup> متشابه في المعنى Mutashâbih fî-l-ma`nâ.

<sup>1390</sup> الخواص المميزة Al-jawâs al-mumayyiza

<sup>1391</sup> La tierra, el fuego, el aire y el agua.

<sup>1392</sup> مختلفة Mujtalifa

<sup>1393</sup> الفلك Al-falak

<sup>1394</sup> الكرة Al-kura

poseerá unos polos y un centro determinados que la distingan de otras. Ahora bien, por tener la esfera unas partes determinadas no se sigue necesariamente que no sea simple, sino que lo es en tanto que no está constituida por una forma y una materia que posee una potencia, y es heterogénea<sup>1395</sup>: la parte receptora de la posición de los dos polos no es una parte cualquiera de la esfera, sino que es determinada por naturaleza en cada esfera. Si no fuese de este modo, las esferas carecerían de centros que por naturaleza las diferenciase. Por esta razón son heterogéneas. Con todo, no se sigue necesariamente de eso que estén compuestas de cuerpos de naturalezas diversas, ni que su Agente esté constituido por múltiples potencias por ser cada esfera única.

Asimismo, no es correcto – según ellos [los filósofos] - afirmar que cualquier punto de una esfera puede ser un centro, sino que lo determina el Agente. Esta afirmación solo sería correcta en relación con las esferas artificiales, y no respecto a las naturales. La suposición de que cualquier punto de la esfera pueda ser un centro y que es el Agente el que lo especifica, no implica necesariamente una multiplicidad en el Agente; salvo si se estima que en el mundo visible no existe una cosa única procedente de un agente único, por estar la existencia del mundo visible constituida por las diez categorías<sup>1396</sup>; entonces cada existente en este mundo procederá de diez agentes.

Tales afirmaciones son meras extravagancias y delirios análogos a los que se han afirmado acerca de la *Ciencia Divina* [Metafísica]. En el mundo visible, un objeto artificial único lo crea un artesano único pese a poseer las diez categorías. ¡Cuán falso es este supuesto de que “el [Agente] Único crea una cosa única”! conforme a la interpretación de Avicena y Abû Nasr [al-Farâbî], y que Abû Hâmid expone en su libro “*La Hornacina [luminosa]*”<sup>1397</sup>, aceptando sus doctrinas sobre el *Principio Primero*.

**Dice Abû Hâmid:**

**Si se dice:** acaso pueden existir en el *Principio [Primero]* diversas multiplicidades, pero no proceden de Él, aunque sólo conocemos tres o cuatro. El hecho de no ver algo igual, no nos hace dudar de que el principio de la multiplicidad sea múltiple, y no es uno.

<sup>1395</sup> غير متشابهة Ghair mutashâbiha

<sup>1396</sup> Sustancia, cantidad, cualidad, relación, dónde, cuándo, posición, tener, acción y pasividad.

<sup>1397</sup> Se refiere al libro de Algacel titulado “مشكاة الأنوار في رياض الأزهار” Mishkât al-anwâr fî Riyadh al-azhâr”. Vid, *supra*, nota 1541.

### Digo:

Si estas hubieran sido las afirmaciones de los *filósofos*, tendrían que reconocer que del causado primero procede una multiplicidad infinita. Entonces habría que preguntarles ¿de dónde procede la multiplicidad en el causado primero? Y, del mismo modo que ellos **afirman** que “del Uno no procede multiplicidad alguna”, así también deberán reconocer que “lo múltiple no procede del Uno”. Su **afirmación** por lo tanto de que “del Uno sólo procede uno” contradice su **aserto**, según el cual, “lo que procede del Único Primero es múltiple, al ser necesario que del Uno proceda uno”; salvo que **digan** que “del causado primero proceden los primeros seres múltiples”<sup>1398</sup>, entonces tendrán que admitir múltiples seres primeros.

¡Cuán asombroso es que *Avicena* y *Abû Nasr* [*al-Farâbî*] no se hayan percatado de ello! por ser los primeros en decir tales fábulas, y que después la gente imitó atribuyéndoselo a los *filósofos*: su **afirmación** que “la multiplicidad en el principio segundo procede de su propia percepción y de su percepción de otros”, ello implica que su esencia tenga dos naturalezas - quiero decir, dos formas -. ¡Ojalá supiera yo! ¿Cuál de ellas procede del *Principio Primero* y cuál no? Igualmente, la tendrán que responder al **afirmar** que “lo que es posible en sí, es necesario por otro”, por ser distinta la naturaleza del “posible” de la naturaleza del “necesario” que es adquirida del Ser Necesario: la naturaleza “posible” no será “necesaria”, salvo si mutase la naturaleza del “posible” a “necesaria”. De ahí que no exista en las naturalezas necesarias “posibilidad” en absoluto, tanto si son “necesarias por sí” o “por otro”.

Con todo, son meras fábulas y estimaciones menos consistentes que las esgrimidas por los *mutakallimûn*. Suposiciones que se introdujeron en la *filosofía* y que son incompatibles con sus principios, al no alcanzar ninguna ni el grado de la persuasión retórica ni de la dialéctica. Es verdadera, pues, la afirmación que *Abû Hâmid* sostiene en muchos de sus libros de que sus [teorías: de *Avicena* y de *al-Farâbî* acerca de las] *Ciencias Divinas* [la Metafísica] son meras conjeturas.<sup>1399</sup>

<sup>1398</sup> إِنَّ الْكَثْرَةَ الَّتِي فِي الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ، كُلٌّ وَاحِدٌ مِنْهَا أَوَّلٌ  
minhâ awwal.

<sup>1399</sup> ظَنِّيَّةٌ Zanniyya

**Dice Abû Hâmid:**

**Respondemos:** si lo admitís, deberéis afirmar que todos los seres múltiples, que son miles, emanan del *primer causado*: además del cuerpo, y el alma de la esfera extrema, cabe la posibilidad de que procedan de él todas las almas celestes y humanas, y todos los cuerpos terrestres y celestes en sus múltiples especies que vosotros [los filósofos] ignoráis. Será entonces suficiente el *primer causado*.

**Digo:**

Esta conclusión<sup>1400</sup> es correcta. Especialmente, si ellos [Avicena y al-Farâbî] consideran que el acto que procede del *Principio Primero* es la unidad<sup>1401</sup> por la que el causado primero llega a ser único pese a su multiplicidad. Si admiten en el causado primero una multiplicidad indefinida<sup>1402</sup>, bien será un número mayor, bien menor, o será igual al número de los seres existentes. Si es un número menor, entonces deberán introducir un tercer [principio] o reconocer que todo es incausado. En cambio, si es un número igual o mayor, no tendrán que incluir un tercer principio, al haber en él [el causado primero] múltiples cosas.

**Dice Abû Hâmid:**

De ello se sigue necesariamente que es suficiente la Causa Primera. Si es posible que se produzca una multiplicidad incausada, aunque no es necesaria para la existencia del primer causado, es posible suponer que coexiste con la Causa Primera, y será incausada. De ahí que **se diga** que existe necesariamente [esa multiplicidad] pero se desconoce su número. Y siempre que se imagine incausada y exista con la [Causa] Primera, así será también con la [causa] segunda.

No tiene sentido, sin embargo, decir con la *Primera* y con la *segunda*, al no existir diferencia ni en el tiempo ni en el lugar entre ambos. Y, todo lo que no les distingue, ni en el tiempo ni en el lugar y es incausado, no guarda relación particular alguna con ninguna de las dos.

---

<sup>1400</sup> اللزوم Al-luzûm

<sup>1401</sup> الوحدانية Al-wahdâniyya

<sup>1402</sup> غير محدودة Ghair mahdûda

**Digo:**

[*Abû Hâmid*] **sostiene** que si es posible<sup>1403</sup> la existencia de una multiplicidad incausada en el causado primero, al no proceder de la *Causa Primera* multiplicidad alguna, también será posible suponer una multiplicidad con la Causa Primera, sin la necesidad de una causa segunda ni de un causado primero. Y, si es imposible la coexistencia de algo incausado con la *Causa Primera*, también lo será con la causa segunda. Incluso no tiene sentido llamarla “causa segunda” por ser ambas unívocas<sup>1404</sup>, y no distinguirse ni en el tiempo ni en el espacio. Por lo tanto, si es posible la existencia de un ser incausado, no se le asignará en particular ninguna de las dos causas - me refiero a la Primera y la segunda -. Más bien, bastará su coexistencia con una de las dos prescindiendo de la otra.

**Responde** *Abû Hâmid* en nombre de los *filósofos*:

**Si se dice:** para que las cosas múltiples superen el número mil, habremos multiplicado los intermediarios, al ser inverosímil alcanzar en el primer causado este límite. Después les **responde** diciendo: **decir** que es “inverosímil”, es una mera conjetura y un absurdo<sup>1405</sup>, salvo que **se diga** que es “imposible”. Entonces **preguntaremos**: ¿por qué será imposible? ¿Cuál es el criterio y el límite? Pues, una vez que sobrepasemos el uno, es posible que del primer causado – y sin la intermediación de la Causa – emane una, dos o tres cosas. ¿Por qué no pueden ser cuatro, cinco, y así hasta mil? Quienes admiten arbitrariamente una medida con exclusión de otra, [deben saber] que al sobrepasar el uno, no existe un límite. Y esto es asimismo irrevocable.<sup>1406</sup>

**Digo:**

Si la respuesta de *Avicena* y demás *filósofos* hubiera sido que, en el causado primero existe necesariamente una multiplicidad, y que de toda multiplicidad sólo procede un [ser] único, cuya unidad<sup>1407</sup> implica que la multiplicidad en él procede de un [ser] único,

---

<sup>1403</sup> جاز *Yâza*

<sup>1404</sup> متحدة في المعنى *Muttahida fî-l-ma`nâ*

<sup>1405</sup> رجم ظن لا يحكم به في المعقولات *Raym zann lâ yyahkumu bihi fî al-ma`qûlât.*

<sup>1406</sup> قاطع *Qâti`*: o perentorio, definitivo.

<sup>1407</sup> واحد بوحداية *Wâhid bi-wahdâniyya*

y que esta unidad es un concepto simple que procede de un [ser] único - singular y simple – se liberarían de tales conclusiones absurdas<sup>1408</sup>, que les atribuye *Abû Hâmid*.

Después de haberse percatado *Abû Hâmid* que esta opinión atribuida a los *filósofos* era falsa, al no hallar una respuesta correcta, se congratuló, y entonces les atribuyó múltiples absurdos. [Como se suele decir]: “se vanagloria, quien no encuentra oposición”<sup>1409</sup>. Pero no se habría regocijado si hubiera sabido que ello no concierne a los *filósofos*.

El origen del error se halla en la **afirmación** [de *Avicena* y *al-Farâbî*], según la cual, “del Uno sólo procede uno”, atribuyéndole a este la multiplicidad. De ahí que tengan que reconocer que es una multiplicidad sin causa. Es una hipótesis indemostrable suponer que esta multiplicidad es definida<sup>1410</sup>. Ello requiere introducir un principio tercero y cuarto para la existencia de los seres. En suma, este supuesto no es equivalente al del principio primero y segundo. Y eso, porque, **se preguntará** ¿por qué la causa segunda exige, particularmente, la multiplicidad y no la *Causa Primera*? Todo esto es un delirio<sup>1411</sup>.

La razón de ello es que [*Avicena* y *al-Farâbî*] no comprendieron el modo en el que el “Uno” es “Causa”, en virtud de la doctrina de *Aristóteles*, y de los peripatéticos. En este sentido, *Aristóteles* se congratula al final del Libro Lambda [*Sobre Metafísica*]<sup>1412</sup> y señala que ningún *filósofo* antiguo pudo tratar esta cuestión.

Por lo tanto, son verdaderas tanto la proposición que “del Uno sólo procede uno”, como la proposición que “del Uno procede una multiplicidad”- conforme acabamos de demostrar -.

**Dice *Abû Hâmid*:**

**Y añadimos:** esto es falso respecto al segundo causado, por proceder de él la esfera de las estrellas fijas, que posee más de mil doscientos astros con distinto tamaño, forma, posición, color, influencia, adversidad y felicidad. Unas, tienen la forma de Aries, Taurus y Leo; y, otras, la forma humana<sup>1413</sup>, distinguiéndose su influencia en cada nivel

---

<sup>1408</sup> اللوازم والشناعات Al-lawâzim wa-l-shanâ'ât,

<sup>1409</sup> كلّ مجر بالخلاء يسرّ. Kull mayrin bi-l-jalâ' yyasurru". Tal vez sea una expresión utilizada en el ámbito de la jurisprudencia islámica (*op. cit.*, edición árabe, p. 297).

<sup>1410</sup> محدودة Mahdûda

<sup>1411</sup> هذيان وخرافات Hadhayyân wa jurâfât

<sup>1412</sup> “مقالة اللام” Maqâlat al-Lâm”. Cf. *Met.*, Libro Lambda (XII), 10, 1075 a 25 ss (*op. cit.* M. Campanini, nota 2, p. 265).

<sup>1413</sup> Los signos de Virgo y Géminis.

del mundo inferior tanto en cuanto a enfriamiento, calentamiento, prosperidad y desdicha, como sus propias dimensiones<sup>1414</sup>.

No se puede **decir** pues que, a pesar de esta diversidad, todos [los astros]<sup>1415</sup> pertenecen a la misma especie. Si ello fuese posible, lo sería también **la afirmación** de que todos los cuerpos del mundo tienen la misma forma corpórea y les bastaría una causa única. Y, si sus distintas cualidades, esencias y características reflejan su diversidad, los astros también serán distintos y necesitarán una causa para su forma; otra, para su materia (*hylé*), y una tercera, por su naturaleza particular para calentar, enfriar, y otorgar felicidad o desgracia y por su particular posición y los distintos signos del Zodiaco<sup>1416</sup>. Si es posible concebir esta multiplicidad en el intelecto segundo, también se concebirá en el primero sin necesidad de otra causa.

### Digo:

-Ya hemos aclarado esta duda -. [Abû Hâmid] insiste frecuentemente sobre ello en este capítulo. Cuando [tú, lector] ponderes nuestra respuesta en su nombre [de los *filósofos*], ninguno de estos absurdos será necesario. Tampoco se liberarán de estas dudas quienes estimen que “del uno en número y simple solo procede uno en número y simple, y no uno en número y a la vez múltiple, y que su unidad es causa de la existencia de la multiplicidad”.

Por otra parte, las cosas, según los *filósofos*, se multiplican por las diferencias específicas sustanciales. Mientras que su diversidad, que es debida a sus accidentes, no exige - para ellos - ninguna diferencia en la sustancia, ya sea cantidad, cualidad u otra categoría. Los cuerpos celestes - como hemos dicho - no están compuestos ni de materia (*hylé*) ni de forma, ni se distinguen por la especie, al no poseer - según ellos - un género único común. Si participasen de él, estarían compuestos, y no serían simples.

- Ya hemos hablado antes de estas cosas. Es inútil pues repetirlo -.

### Dice Abû Hâmid:

**Quinta objeción, decimos:** admitamos<sup>1417</sup> estos absurdos e imposturas<sup>1418</sup>. Pero ¿cómo no os avergonzáis de **decir** que el primer causado, al ser *posible*, implica que la esfera

---

<sup>1414</sup> مقادير Maqâdîr

<sup>1415</sup> الكل Al-kull

<sup>1416</sup> إختصاص جملها بأشكال البهائم المختلفة Tjtisâs yumalihâ bi- ashkâl al-bahâ'im al-mujtalifa.

<sup>1417</sup> إن سلمنا In sallamnâ

<sup>1418</sup> الأوضاع الباردة و التحكيمات الفاسدة Al-awdâ' al-bârîda wa al-tahakkumât al-fâsîda.

extrema proceda de él, al igual que la percepción de sí mismo exige que el alma de esta esfera emane de él, y la percepción que tiene del *Primero* implica que el intelecto de la esfera proceda de él? ¿Cuál es entonces la diferencia entre esta afirmación y entre la de quienes **reconocen** que “existe un hombre oculto”<sup>1419</sup>, que es un ser *posible*, y que se percibe a sí mismo y percibe a su Creador”, **sosteniendo** que al ser *posible* requiere la existencia de una esfera? **Se les objetará** diciendo ¿qué relación existe entre que sea *posible* y entre que de él emane una esfera? También **sostienen** que al percibirse a sí mismo y a su Creador, exigirá dos cosas más.

**Si se dice** esto de un ser humano y resulta ridículo, también lo será de otro ser, por ser *la posibilidad de la existencia* una proposición invariable a diferencia de la esencia del *ser posible*, ya sea humano, ángel o esfera. – Ojalá supiera yo cómo los necios, sin contar los inteligentes que se esfuerzan en estudiar los inteligibles, se atreven a decir tales cosas-<sup>1420</sup>.

### Digo:

Estas afirmaciones que sostienen *Avicena* y sus seguidores no son verdaderas<sup>1421</sup>, ni son compatibles con los principios de los *filósofos*, ni tampoco son disuasorias<sup>1422</sup> -como pretende [*Abû Hâmid*] -, ni corresponden a la realidad. Y eso, porque, solo sería correcto el supuesto [de *Avicena*] de que el ser que es *posible por sí* es *necesario por otro*, y que se percibe a sí mismo y percibe su Agente, si se le equipara con la causa segunda y se supone que, por su esencia y conocimiento, es la causa eficiente<sup>1423</sup> de los seres existentes. De la misma manera que los seguidores de la doctrina de *Avicena* suponen que es el *principio segundo*. Mientras que, para todos [los *filósofos*] es el *Principio Primero* ¡Ensalzado sea!. De esto se sigue necesariamente que de este ser procederán dos cosas; esto es, que se conoce a sí mismo y que conoce a Su artífice, por estimarse que sólo es causa eficiente por su conocimiento. No se da por descontado

<sup>1419</sup> إنسان غائب 'Insân ghâ'ib, se refiere a la doctrina *shî'î* del imam oculto que sostienen los *Batinîes* o *Ta'limîes*. Cf. E.Tornero, “La doctrina de la enseñanza del imam infalible y sus males”, en Algazel. *Confesiones: El salvador del error*, pp. 60-72; M.Asín palacios, “Mostadhirî. El libro dedicado al califa Mostâdhîr: Libro de las abominaciones de los “batinîes” y de las excelencias del Califa Mostâdhîr”, en *El justo medio en la creencia*, pp.473-498; cf. H.Corbin, “El shîismo y la filosofía profética”, en *Historia de la Filosofía Islámica*, Trotta, Madrid,1994, pp. 37-104.

<sup>1420</sup> فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع، فضلاً عن العقلاء الذين يشقون الشَّعر بزعمهم في المعقولات. Fa-lastu adrî kaifa yyaqna`u al-maynûn fî nafsîhi bi-mithli hadhihi al-awdâ`, fadlan min al-`uqalâ`al-ladhîna yyashuqûna asha`r bi-za`mihim fî al-ma`qûlât

<sup>1421</sup> غير صادقة Ghair sâdiqa

<sup>1422</sup> عدم الإقناع `Adam all-`iqnâ`

<sup>1423</sup> فعَّال Fa`âl



**afirmar** - si se pondera que es una causa eficiente por su esencia - que lo que procede de él, en tanto es un *ser posible*, será distinto de lo que emana de él, por cuanto es un *ser necesario*, y definirse por ambas cualidades.

Por consiguiente, esta afirmación no es abominable<sup>1424</sup>, como pretende mostrar este hombre [*Abû Hâmid*] para que la gente rechace las doctrinas de los *filósofos* y para que los estudiosos las menosprecien. No existe ninguna diferencia entre esto y la afirmación de quienes **dicen**: si suponéis un ser vivo, volente, conocedor, oyente, vidente y elocuente con vida, voluntad, conocimiento, oído, vista y palabra<sup>1425</sup>, y que todo el mundo procede de él, igualmente procederá el mundo entero de un hombre<sup>1426</sup> viviente, conocedor, oyente, vidente y elocuente. Si estos atributos son necesarios para la existencia del mundo, no habrá diferencia entonces entre los actos causados por los seres dotados de dichos atributos.<sup>1427</sup>

Ahora bien, se disculpará a este hombre [*Abû Hâmid*] si su intención fue manifestar la veracidad de estas cosas, y se equivocó. Pero, no tendrá justificación alguna si reconociendo su falsedad<sup>1428</sup> insiste sobre ello sin necesidad. Y, si su intención es explicar que su discurso sobre esta cuestión no es demostrativo - me refiero a la cuestión ¿de dónde procede la multiplicidad? -, como después se deduce de su afirmación, entonces es sincero, puesto que no la conoce de manera suficiente. Y, esto se pone de manifiesto con lo que **dice** a continuación. Pues, al haber estudiado sólo los libros de *Avicena*, es insuficiente su conocimiento de *filosofía (hikma)*.

**Dice Abû Hâmid:**

**Si alguien afirmase:** si invalidáis su doctrina [de los *filósofos*] ¿cuál es la vuestra? ¿Creéis que del único emanan dos cosas distintas? Os contradecís entonces con la razón; o ¿sostenéis acaso que en el *Principio Primero* existe multiplicidad? Entonces renunciáis a Su unicidad<sup>1429</sup>; o ¿estimáis que no existe multiplicidad en el mundo?, porque negáis lo sensible; o ¿acaso afirmáis que la multiplicidad procede de los intermediarios? Tendréis pues que reconocer sus afirmaciones.

<sup>1424</sup> ليس من الشناعة Laisa min al-shanâ'a

<sup>1425</sup> كلام Kalâm

<sup>1426</sup> الإنسان Al-însân

<sup>1427</sup> Li-أنه إن كانت هذه الصفات هي التي تقتضي وجود العالم، فيجب أن يكون لا فرق في ما يوجب في كل موجود يوصف بها. annahu in kânat hadhihi al-sifât hiyya al-latî taqtadî wuyûd al-`âlam, fa-yayibu an yyakûna lâ farq fî mâ yyûyibu fî kulli maw'yûd yyûsafu bihâ.

<sup>1428</sup> تمويه Tamwîh

<sup>1429</sup> التوحيد Al-tawhîd

**Respondemos:** no pretendemos en este libro allanarles el camino. Más bien nuestro propósito es desconcertarles, y lo hemos conseguido. Sin embargo, **decimos:** quienes creen que afirmar que “dos cosas proceden de una” contradice la razón, y que “*el Principio* posee atributos eternos” es incompatible con Su unicidad, entenderán que sus opiniones son falsas e indemostrables<sup>1430</sup>, al no ser imposible que “dos cosas procedan de una”, como lo es que “una sola persona esté en dos lugares”.

En suma, es algo que no se sabe ni por necesidad [racional] ni por especulación ¿Por qué entonces no puede decirse que *el Principio Primero* es Conocedor, Volente, Omnipotente, obra y decreta lo que quiere, y crea seres heterogéneos y homogéneos cómo y cuando quiere?.

Afirmar que esto es imposible no se conoce ni por necesidad ni por especulación. Debe ser aceptado, ya que los profetas ¡Dios les bendiga y salve!, basándose en sus milagros, habían informado sobre ello.

Por otra parte, es inútil e inoportuno indagar “cómo” procede de Dios, Altísimo, el acto por voluntad. Quienes profundizaron en el conocimiento de esta relación, llegaron a la conclusión de que *el primer causado*, en cuanto que es *posible*, proviene de él una esfera, y en cuanto se percibe a sí mismo, el alma de ella. - Y es tal estupidez que no requiere demostración alguna -.

Aceptemos de los profetas ¡Dios les bendiga y salve! los principios de estas cosas y creémoslos, al no ser imposible para el entendimiento comprenderlas. Prescindamos de buscar su “cualidad”, “cantidad” y “quididad” por ser insondable para la facultad humana. Por ello **dijo** el Legislador [el profeta]: “*contemplad la creación de Dios y no contempléis Su esencia*”<sup>1431</sup>.

### **Digo:**

Es verdadera su afirmación [de *Abû Hâmîd*] que “**todo lo que es inalcanzable para la mente humana deberemos consultarlo en la Ley revelada**”. Y eso, porque, el conocimiento adquirido por la revelación perfecciona los conocimientos inteligibles<sup>1432</sup>

---

<sup>1430</sup> Se refiere a los *mu`tazilîes* y a los filósofos, ambos sostienen la misma teoría, según la cual, los atributos divinos son *idénticos* a Su Esencia. En cambio, para los *ash`arîes*, los atributos son *añadidos* a la esencia de Dios, empero no es lícito preguntar “cómo” (la famosa tesis de “*bi-lâ kaif*”).

<sup>1431</sup> *صاحب الشرع* Sâhib a-shar`: el depositario de la Ley revelada. Se trata de un hadiz del Profeta *رواه الإصبهاني في الترهيب والترغيب و البیهقيفي الشعب من حديث ابن عمرو و قال هذا إسناد فيه نظر (تخريج الطبراني في الأوسط الحافظ العراقي - إحياء العلوم - الجزء الرابع - مطبعة مصطفى البابي - ص 210)* Cf. Sabih Ahmad Kamali, *Al-Ghazali's Tahafut Al-Falasifah [Incoherence of the philosophers]*, Pakistan Philosophical Congress, Lahore, 1963, notas pp. 253-254.

<sup>1432</sup> *علوم العقل* Ulûm al-`aql: o racionales, intelectuales.

- quiero decir, que todo lo que el entendimiento es incapaz de comprender, lo puede adquirir el hombre de Dios, Altísimo, a través de la revelación -. La incapacidad del entendimiento para obtener los conocimientos<sup>1433</sup> que son imprescindibles en la vida y existencia del hombre, bien puede ser absoluta - es decir que por naturaleza el intelecto en sí no puede adquirirla -; bien es una incapacidad que depende solo de la naturaleza de algunos, que puede ser innata, o accidental, como la falta de aprendizaje. La revelación, para todos ellos, es una gracia [divina].<sup>1434</sup>

En cuanto a su aserción: **“más bien nuestro propósito es desconcertarles [a los filósofos], y lo hemos conseguido”**, no es apropiada para alguien como él. - Todo sabio puede cometer un error, pero su deber es buscar la verdad, y no sembrar el desconcierto y la confusión.

Su afirmación: **“no es imposible que dos cosas procedan de uno, como lo es que una sola persona esté en dos lugares”**, pese a no alcanzar ambas premisas el mismo grado de veracidad<sup>1435</sup>, la premisa, según la cual, “del Uno simple sólo procede uno simple”, no deja de ser cierta en el mundo visible. – Dentro de los axiomas<sup>1436</sup>, unos son más plausibles que otros, según se demuestra en el *Libro de la Demostración*<sup>1437</sup>. Y ello, porque, cuando se basan en la imaginación<sup>1438</sup> poseen mayor veracidad, y al contrario. - Mas, sólo el vulgo aprecia la imaginación, de ahí que quienes están ejercitados en el uso de los inteligibles, rechazando las fantasías<sup>1439</sup>, tengan por fidedignas<sup>1440</sup> ambas premisas [**“no es imposible que dos cosas procedan de uno, como lo es que una sola persona esté en dos lugares”**] -. Con todo, la mayoría de estas premisas suelen ser ciertas. Si alguien examina los seres generables y corruptibles, observará que sus nombres y definiciones se distinguen por sus actos, y que, si cualquier ser emanase de cualquier acto y de cualquier agente, se entremezclarían las esencias con las definiciones, y no habrá conocimiento de nada<sup>1441</sup>. El ser animado<sup>1442</sup>,

<sup>1433</sup> المدارك Al-madârik

<sup>1434</sup> رحمة Rahma: o bendición. Averroes afirma lo mismo en su libro titulado el *Tratado Decisivo*, p., 55-57, p 59 y p., 63. (*op. cit.* M.Campanini, nota 1, p. 270).

<sup>1435</sup> التصديق A-tasdîq

<sup>1436</sup> المقدمات اليقينية Al- muqaddimât al-yyaqîniyya: o las premisas indiscutibles, constatadas.

<sup>1437</sup> كتاب البرهان Kitâb al-Burhân: *Analíticos Posteriores.*, Libro Alpha (I), 10, 76 b 18 (*op. cit.*, Van Den Bergh, vol II, nota p.153.1, p. 99)

<sup>1438</sup> الخيال Al-jayyâl

<sup>1439</sup> تخيلات Tajayyulât

<sup>1440</sup> التصديق Al-tasdîq

<sup>1441</sup> بطلت المعارف Batalat al-ma`ârif

<sup>1442</sup> النفس (النفوس) Al-nafs (pl. Al-nufûs): el alma (las almas), empleado aquí en oposición a “الجمادات al-jamâdât”: seres inanimados.

por ejemplo, se distingue del inanimado por sus propios actos. Y, los seres inanimados se distinguen entre sí por sus actos, igual que los seres animados.

Por lo tanto, si los actos múltiples procediesen de una potencia<sup>1443</sup> única y no de potencias compuestas, no habría diferencia alguna entre el ser simple y el compuesto, y no los distinguiríamos. Y, también, si cabe la posibilidad de que de un ser único procedan actos múltiples, habrá posiblemente acto sin agente. Y esto, porque, la existencia procede de un existente, y no del inexistente. Por eso, es imposible que el inexistente proceda de sí mismo. Cuando el motor del ser inexistente lo lleva de la potencia al acto, y actúa de este modo en tanto que está en acto, necesariamente actúa del mismo modo en el que lo lleva de la no existencia a la existencia. Si cualquier efecto se actualiza<sup>1444</sup> por cualquier agente, los efectos se actualizarán por sí mismos sin necesidad de un agente. Que un agente único<sup>1445</sup> proceda de distintos modos al llevar algo de la potencia al acto, ello implicará una multiplicidad – me refiero a los distintos modos [de actualización] - ; porque, si fuesen iguales, se actualizarían por sí mismos sin necesidad de un agente.

Nadie podrá afirmar entonces que es condición del agente ser sólo agente por un acto absoluto, y no por un acto particular. Si eso fuese así, cualquier ser obraría cualquier acto, y los seres no se distinguirían. Del mismo modo, el *ser absoluto* - quiero decir, el [ente] universal - es más cercano a la no existencia que a la existencia real. Por esta razón, quienes niegan “los modos”<sup>1446</sup>, no reconocen ni “un ser” ni “un color” absolutos; en cambio quienes los aceptan, reconocen su existencia y su inexistencia<sup>1447</sup>. Pero, si esto fuese cierto, lo sería también que “los modos” fuesen causa de los seres.

En el mundo visible es más evidente que el acto único procede de un [agente] único que en el mundo invisible: el conocimiento se incrementa en el conocedor, al multiplicarse los inteligibles, porque los percibe en la forma en la que existen siendo la causa de su conocimiento. No es posible captar el conocimiento de muchos objetos conocidos con un conocimiento único, de la misma manera que el conocimiento único,

---

<sup>1443</sup> قوة (قوى) Quwwa (pl. qiwâ): o fuerza (s), facultad (es).

<sup>1444</sup> خرج إلى الفعل Jaraya 'ilâ al-fi'l.

<sup>1445</sup> فاعل واحد Fâ'il wâhid

<sup>1446</sup> La teoría de los estados o modos “ahwâl” fue elaborada por el teólogo mu`tazilî **Abû Hâshim al-Yubâ`î (890-933)** consiste en que los atributos de Dios forman parte intrínseca de su esencia, de lo contrario habría que aceptar en Dios la multiplicidad y el cambio. Cf. Farid Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazali*, Liban, 1985; A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, III, “HÂL” (pl. ahwâl), pp.85- 87 (L. Gardet).; D. Gimaret, *La Théorie des Ahwâl d'Abû Hâsim Ibn al-Gubbâ`îy*, in “Journal Asiatique”, 1970; cf. edición árabe, nota 30, p 303.

<sup>1447</sup> لا موجودة ولا معدومة Lâ mawyûda wa lâ ma`dûma.

en el mundo visible, no es causa para que emanen de él múltiples efectos. Así, por ejemplo, el conocimiento que tiene el artesano de la alacena, es distinto de su conocimiento de la silla. El conocimiento eterno, sin embargo, es distinto del conocimiento creado, igual que lo es el Agente Eterno respecto del agente creado.

**Si se dice:** ya que has refutado la doctrina de *Avicena* sobre la causa de la multiplicidad ¿Cuál es tu opinión al respecto?, habida cuenta que la respuesta de los filósofos fue de tres maneras. Para unos, la causa de la multiplicidad es la materia (*hylé*); mientras que - para otros - la causa reside en los instrumentos; y, para el tercer grupo, la causa está en los intermediarios. Respuesta que rectificaron, según cuentan, los seguidores de *Aristóteles*.

**Digo:** en este libro no se puede ofrecer una respuesta demostrativa. Además, ni *Aristóteles* ni ningún filósofo antiguo conocido, entre los peripatéticos, sostuvieron esta afirmación que se les atribuye, excepto *Porfirio de Tiro*. Autor de la *Introducción a la ciencia de la Lógica* [la *Isagoge*]<sup>1448</sup> y filósofo no incluido entre los perspicaces.

La opinión - para mí - válida, en virtud de sus principios [de los peripatéticos], es que la causa de la multiplicidad es la suma de estas tres cosas - me refiero a los intermediarios, las disposiciones<sup>1449</sup> y los instrumentos. – Ya hemos explicado cómo todas dependen del Uno por proceder la existencia de cada una de ellas de una unidad simple<sup>1450</sup>, que es la causa de la multiplicidad. Y esto, porque, la causa de la multiplicidad en los intelectos separados es conforme a la diversidad de sus naturalezas receptoras, en tanto que perciben del *Principio Primero* y adquieren Su unicidad. Y ser [esta adquisición] un acto, a la vez, único en sí, y múltiple por la pluralidad de sus recipientes<sup>1451</sup>, igual que muchas jefaturas dependen de un superior<sup>1452</sup> y distintas técnicas artesanales derivan de una principal<sup>1453</sup>. - Esto habrá que examinarlo en otro lugar. Y, si se hace evidente [habrá que aceptarlo]. Si no, habrá que consultarlo en la revelación -.

Es evidente la diversidad derivada de la variabilidad de las cuatro causas. Y esto, porque, la heterogeneidad de las esferas [celestes] depende de la diferencia<sup>1454</sup> de sus

<sup>1448</sup> فرفوريس الصوري. **Porfirio (ca. 232-ca. 304)**, filósofo neoplatónico griego, el más influyente después de Plotino. Autor de la *Isagoge* o *Introducción*: una exposición elemental de los conceptos necesarios para entender las *Categorías* de Aristóteles, fue traducida al latín por Boecio y publicada repetidamente en la Edad Media en las ediciones latinas del *Organon*, o tratados lógicos, de Aristóteles. Cf. *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid, 2004.

<sup>1449</sup> إستعدادات 'Isti`dādāt

<sup>1450</sup> وحدة محضة Wahda mahda

<sup>1451</sup> القوایل Al-qawâbil

<sup>1452</sup> رئيس (رئاسات) Ra'îs (pl.Ri'âsât).

<sup>1453</sup> صناعة (صنائع) Sinâ`a (pl.Sanâ'î').

<sup>1454</sup> إختلاف 'Tjtilâf: o diversidad, variabilidad, heterogeneidad.

motores, formas, materias – si las tienen – y sus actos específicos en el mundo; aunque, según ellos [los *filósofos*], su existencia [de las esferas] no depende de estos actos. Y la diferencia que acontece, en principio<sup>1455</sup>, a los cuerpos simples, que están en la parte inferior de la esfera [celeste] – por ejemplo, entre el fuego y la tierra y, en general, entre los contrarios – depende de la materia, y de la proximidad o lejanía de sus motores, que son los cuerpos celestes. Los distintos movimientos de los cuerpos celestes generan los dos Movimientos Principales<sup>1456</sup>: uno, es causa de la “generación”; y, el otro de la “corrupción” – esto está demostrado en el Libro “*Sobre Generación y Corrupción*”<sup>1457</sup>, y que la causa de la diversidad de los cuerpos celestes es análoga a la diversidad de los instrumentos –.

Si esto es así, tres<sup>1458</sup> son las causas de la multiplicidad, según *Aristóteles*, que proceden del Agente Único, y su dependencia del Único se debe a lo que antes hemos mencionado; esto es, que el Uno es causa de la multiplicidad. Mientras que, la multiplicidad en el mundo sublunar tiene su origen en cuatro causas: en los distintos agentes, materias, e instrumentos, y en que los actos proceden del *Agente Primero* por otro intermediario similar a los instrumentos –.

Las distintas tonalidades del color, por ejemplo, reflejan la variedad de los recipientes, y que entre distintas cosas; unas son causas de otras. Así, pues, el color en el aire, es distinto del color en el objeto observado, y este es diferente del color en la vista, que a su vez, es distinto en la imaginación. Y, a su vez, este es distinto en el sentido común y en la facultad conservadora y recordatoria<sup>1459</sup>. – Todo esto viene explicado en el Libro *Sobre el Alma* –.<sup>1460</sup>

<sup>1455</sup> أوّلا Awwalan

<sup>1456</sup> الحركتين العظيمتين Al-harakatain al-`azîmatain.

<sup>1457</sup> كتاب الكون و الفساد Kitâb “al-kawn wa-l-fasâd”. *De Gen. et Corr.*, Libro Beta (II), 10,336 a 30-336 b 4 (*op. cit.*, M.Campanini, nota 1, p. 274).

<sup>1458</sup> Los intermediarios, las disposiciones y los instrumentos.

<sup>1459</sup> القوة الحافظة والذاكرة Al-quwwa al-hâfiza wa dhâkira: la memoria

<sup>1460</sup> كتاب النفس Kitâb al-nafs. Cf. *De Anima*, Libro Gamma (III), cap 1-2 (sobre los sentidos); y (sobre la imaginación), cap 3. (*op. cit.*, *ibid.*).

## Cuestión Cuarta

**Dice Abû Hâmid:**

**Decimos:** la gente se distribuye en dos grupos:

1- *Los que sostienen la verdad*<sup>1461</sup>, creen que el mundo es creado, y saben perfectamente que lo creado no existe por sí, sino por un Artífice. Es concebible por lo tanto su doctrina respecto al Artífice.

2- *Y los materialistas*<sup>1462</sup>, que sostienen que el mundo como tal es eterno, y no reconocen la existencia del Artífice. Su doctrina es suficientemente clara, pero está demostrado que es falsa.

En cuanto a los *filósofos*, creen que el mundo es eterno, pero reconocen al Artífice. Como esta doctrina es en sí contradictoria, no es necesario refutarla.

**Digo:**

Más bien, la doctrina de los *filósofos* resulta más clara que ambas doctrinas en relación con el mundo visible<sup>1463</sup>. Y esto, porque, existen dos agentes. Uno, del que procede un causado cuya existencia depende de su acto; y, que, una vez existe en acto<sup>1464</sup> prescinde del agente - como la casa no precisa del constructor-. Y, otro, del que procede un causado cuya existencia depende únicamente de su acto. El acto de este agente, en particular, es simultáneo<sup>1465</sup> a la existencia de ese causado - quiero decir, que si no existe el acto tampoco existirá el causado, y al contrario; es decir, que ambos existen simultáneamente-. De ahí que este sea más digno de llamarse “agente” que el otro, por llevar su causado a la existencia y conservarlo. Mientras que, lo que procede del otro requiere un agente para custodiarlo. Es una situación análoga a la del motor respecto al movimiento y a los seres móviles<sup>1466</sup>.

---

<sup>1461</sup> أهل الحق Ahl al-haqq.

<sup>1462</sup> الدهرية Al-dahriyya.

<sup>1463</sup> مفهوم من الشاهد Mafhûm mina-shâhid

<sup>1464</sup> تم كونه Tamma kawnuhu

<sup>1465</sup> مساوق Musâwiq

<sup>1466</sup> الأشياء التي وجودها إنما هو في الحركة Al-ashiâ' al-latî wuyûduhâ innamâ huwa fî al-haraka. Literalmente, las cosas o los seres cuya existencia depende del movimiento.

Al considerar, los *filósofos*, que el movimiento es el acto del Agente y que la existencia del mundo sólo se perfecciona mediante aquel, **afirman** que el Agente del movimiento es el Agente del mundo, porque el mundo desaparecería si su acto dejara de moverse un solo instante. De ahí que establezcan el siguiente silogismo: “el mundo es un acto o una cosa cuya existencia depende de un acto, y la existencia de todo acto exige la existencia de un agente. Ergo, el mundo tiene un Agente de cuya existencia depende la existencia del mundo”. Quienes consideran necesario que sea creado el acto que procede del Agente del mundo, **afirman** que “el mundo es creado de un Agente Eterno”. Por el contrario, quienes piensan que el acto del Eterno es eterno, **sostienen** que “el mundo es creado por un Agente que existe eternamente y que Su acto es eterno”; - esto es, no tiene principio ni fin-. Pero no afirman que exista eternamente por sí - como imaginan quienes le atribuyen la eternidad [absoluta] -. <sup>1467</sup>

**Responde** *Abû Hâmid* en nombre de los *filósofos*:

**Si se dice:** cuando nosotros afirmamos que “el mundo tiene un Artífice”, no nos referimos a un Agente Libre que actúa después de no haber obrado, como acontece a los demás, el sastre, el tejedor y el constructor. Sino, a la Causa del mundo, que llamamos el *Principio Primero* por ser incausado, y Causa de la existencia de los otros. En este sentido lo denominamos “Artífice”.

Del siguiente argumento apodíctico decisivo <sup>1468</sup>, se deduce la existencia de un ser incausado. **Decimos:** los seres existentes en el mundo, bien son causados, bien no lo son. Si son lo primero ¿su causa tiene o no una causa? Dígase otro tanto de la causa de esa causa, y así sucesivamente *ad infinitum*, y ello es un absurdo; o bien [la secuencia causal] es finita siendo su última causa una Causa primera e incausada, a la que llamamos *el Principio Primero*.

Por lo tanto, si el mundo existe por sí mismo sin necesidad de una causa, será *el Principio Primero*. Y con ello únicamente queremos decir que es un *Ser incausado* cuya existencia es innegable.

En efecto, es inadmisibles que los cielos, por su multiplicidad, sean *el Principio Primero*, lo cual es imposible, en virtud del argumento de Su unicidad, y también falso, según la especulación acerca de los atributos del *Principio [Primero]*. Tampoco puede decirse

<sup>1467</sup> لمن يصفه بالقدم Liman yyasifuhu bi-l-qidam. Es decir, los materialistas o los físicos. Cf. *Tratado Decisivo*, p. 73 ss (*op. cit.*, M.Campanini, nota 1, p. 276).

<sup>1468</sup> البرهان القاطع Al-burhân al-qâtî`



que sea un cielo, un cuerpo, el Sol, etcétera., por ser todos cuerpos, y estar todo cuerpo compuesto de materia (*hylé*) y forma. Y, es imposible que El *Principio Primero* sea un compuesto, lo cual es evidente por una segunda especulación<sup>1469</sup>. Nuestro objetivo es demostrar que es evidente por necesidad [racional] y convención que existe un ser incausado al que llamamos el *Principio Primero*, y que lo único discutible son Sus atributos.

### Digo:

Este discurso es convincente, mas no es correcto. “Causa” es un término equívoco que se predica de las cuatro causas - me refiero al agente, a la forma, a la materia y a la finalidad<sup>1470</sup> -. Por ello, si esta fuese la respuesta de los *filósofos* sería defectuosa, puesto que cuando **afirman** que “el mundo tiene una Causa Primera”, **si se les preguntara** “¿a cuál de estas causas se refieren?” y ellos **respondiesen** que se refieren a “la causa eficiente” cuyo acto es sempiterno además de ser su causado, entonces su respuesta, en virtud de su doctrina - que acabamos de explicar -, sería correcta e indiscutible. Y, si hubiesen referido a “la causa material”<sup>1471</sup>, la objeción [de *Abû Hâmid*] sería válida, igual que si hubieran aludido a “la causa formal”, por suponer que la forma del mundo subsiste por ella<sup>1472</sup>. Y, si hubiesen afirmado que es “una forma separada de la materia”, será válido en virtud de su doctrina<sup>1473</sup>. Pero si con ello hacen alusión a “una forma material”, entonces el *Principio [Primero]* - para ellos - no es sino un cuerpo. Y esto no lo admiten. Finalmente, si hubieran afirmado que es “una causa final”<sup>1474</sup>, será asimismo válido de acuerdo con sus principios.

Si en torno a esta cuestión caben todas estas respuestas probables - como puedes constatar [lector] - ¿cómo será posible atribuir a los *filósofos* una sola respuesta?

Asimismo, es equívoca la siguiente respuesta que da en nombre de ellos, diciendo: **“lo llamaremos el *Principio Primero* por ser incausado, mientras que Él es Causa para la existencia de los otros”**. Porque el mismo un nombre es válido para referirse a la primera esfera o al cielo en su conjunto; y en general, para cualquier ser, que se supone

<sup>1469</sup> Es decir, se trata de dos cuestiones distintas: el argumento de la existencia del *Principio Primero* es totalmente distinto del argumento de *Su unicidad*.

<sup>1470</sup> الفاعل والصورة والهيولى والغاية Al-fâ'il wa-l-sûra wa-l-hayyûlâ wa-l-ghâyya

<sup>1471</sup> Como sostienen los materialistas.

<sup>1472</sup> Esto es ¿cómo es posible que la forma sea la Causa Primera del mundo siendo inseparable de la materia?

<sup>1473</sup> Los filósofos llaman al *Principio Primero* “Intelecto”, que es una forma separada de la materia.

<sup>1474</sup> También uno de sus principios es que la finalidad del movimiento de los seres móviles es su deseo del Motor Primero (*op. cit.*, edición árabe, notas 9, 10, 11, 12 respectivamente, p. 310)

incausado. Por consiguiente, esta tesis no se distingue de la que sostienen los *materialistas*.

También es defectuosa su afirmación que **“del siguiente argumento apodíctico decisivo se deduce la existencia de un ser incausado”**, al ser necesario separar las cuatro causas y explicar, en primer lugar, que ninguna tiene una causa - me refiero a que las causas eficientes ascienden a un Agente Primero, las formales a una forma primera, las materiales a una materia primera y las finales a un fin primero. Y, estas cuatro últimas, a una Causa Primera -. Todo esto no resulta evidente en esta respuesta que él les atribuye [a los *filósofos*].

Igualmente, es confusa su siguiente respuesta para explicar la existencia de una Causa Primera: **“Decimos: los seres existentes en el mundo, bien son causados, bien no lo son...”**, porque “causa” es una palabra equívoca. Y, la sucesión de las causas hasta el infinito - según los *filósofos* - es en parte imposible; y, por otra parte, necesaria. Es imposible, para ellos, si el proceso causal es esencial y rectilíneo, siendo la causa anterior condición para la existencia de la posterior, en cambio es posible si el proceso es accidental y circular<sup>1475</sup>. Y, si el precedente no es condición para la existencia del posterior, y existe entonces un Agente Primero - como de la niebla surge la lluvia, esta del vapor, y este de la lluvia -, la secuencia causal seguirá de forma circular hasta el infinito; pero, necesariamente, existe una Causa Primera. Del mismo modo, el hombre engendra a otro, y así hasta el infinito, porque, - según ellos [los *filósofos*]-, en tales casos, la existencia de las causas precedentes no es condición para la de las siguientes. Más bien, condición solo sería la corrupción de algunas<sup>1476</sup>.

Por eso,- según ellos -, causas similares a estas se remontan a una Causa Primera y Eterna, cuyo fin de su movimiento es el momento de la creación del último causado. Así, por ejemplo, si *Sócrates* engendrarse<sup>1477</sup> a *Platón*, - según ellos -, el último motor en el momento de su generación, serían “la esfera [celeste]”, “el alma”, “el Intelecto”, o todos, o el Creador<sup>1478</sup>; Alabado sea!. Por eso, **dice** *Aristóteles* que “el hombre lo engendra un hombre y el Sol”.<sup>1479</sup> Es evidente que el Sol asciende a su motor, y este al *Principio Primero*.

<sup>1475</sup> بالذات وعلى إستقامة Bi-dhât wa `alâ istiqâma بالعرض و دورا Bi-l-`arad wa dawran vs.

<sup>1476</sup> De cuya materia se generarán las siguientes y así sucesivamente.

<sup>1477</sup> إذا ولد Idhâ wal-lada, توليد tawlid (generación).

<sup>1478</sup> الباري Al-bâri: o Hacedor.

<sup>1479</sup> Cf. *Met.*, Libro Lambda (XII), 5, 1071 a 15 (*op. cit.*, M.Campanini, n 1, p. 279).

Por consiguiente, el hombre precedente no es condición para la existencia del siguiente. Como el artesano que elabora a lo largo de un tiempo muchas obras con instrumentos distintos, fabricados a partir de otros instrumentos y estos de otros y así sucesivamente en un proceso accidental; al no ser ninguno de ellos condición para la existencia de la obra elaborada; salvo el primer instrumento – me refiero al inmediato -. Asimismo, el padre es necesario para la creación<sup>1480</sup> del hijo, igual que el instrumento empleado en la obra es imprescindible para su creación; y los diversos instrumentos utilizados lo son para la creación del inmediato; pero no así para la existencia de la obra, salvo por accidente. Acaso, por eso, la corrupción del instrumento anterior sea condición para la existencia del siguiente, que será generado<sup>1481</sup> de su materia. Así, por ejemplo, un hombre se genera de otro corruptible, que es abono para las plantas, y estas a su vez se convierten en espermatozoides o sangre menstrual. - Hemos explicado esto antes -.

Los *materialistas* son los que admiten una sucesión causal infinita en esencia. Por tanto, quienes lo aceptan, no reconocen ninguna causa eficiente. Todos los *filósofos*, por el contrario, la reconocen.

Cuando [Abû Hâmid] dice: **“si el mundo existe por sí mismo sin necesidad de una causa, será el Principio Primero”**, se refiere a que los *materialistas* además de otros, reconocen un *Principio Primero* sin causa. Sin embargo, discrepan respecto a Él. Pues, para los *materialistas*, el *Principio Primero* es el la esfera del Universo<sup>1482</sup>, mientras que, para otros, es externo a esta esfera, que es causada. Estos, a su vez, se escindieron en dos grupos. Uno, que afirma que la esfera es un acto creado; y, otro, que es un acto eterno.

Y, dado que esta definición es común a los *materialistas* además de otros grupos, dice [Abû Hâmid]: **“En efecto, es inadmisibles que los cielos, por su multiplicidad, sean el Principio Primero, lo cual es imposible en virtud del argumento de Su unicidad”**. Se refiere a que, del orden del mundo se deduce claramente, que tiene un solo Regidor<sup>1483</sup> - como del orden del ejército se deduce un solo adalid<sup>1484</sup>. Todo este discurso es correcto. Y añade: **“Tampoco puede decirse que [el Principio Primero] sea un cielo, un cuerpo, el Sol, etcétera., por ser todos cuerpos, y estar todo cuerpo compuesto de**

<sup>1480</sup> كون Kawn

<sup>1481</sup> فعل Fu`ila

<sup>1482</sup> الفلك الكلي Al-falak al-kullî: el cosmos.

<sup>1483</sup> المدبّر له واحد Al-mudabbir lahu wâhid. **Ing:** its directing principie is one/ **It:** principio organizzatore.

<sup>1484</sup> قائد الجيش Qâ'id al-yaish. **Ing:** the commander of the army / **It:** generale comandante.

**materia (*hylé*) y forma. Y, es imposible que el *Principio Primero* sea un compuesto”.**

**Digo:** su afirmación “**todo cuerpo está compuesto de materia (*hylé*) y forma**”, no es la doctrina de los *filósofos* respecto al cuerpo celeste; - salvo si exista una “materia” (*hylé*) de modo equívoco de modo equívoco - sino más bien es la opinión de *Avicena*. Para ellos [los *filósofos*], todo compuesto de materia y forma es creado - como la casa y la alhacena -. Por el contrario, el cielo no es creado de la misma manera. De ahí que lo llamen “eterno”; es decir, que coexiste con el Eterno.

Dado que - para ellos - la causa de la corrupción es la materia (*hylé*), lo que no es corruptible es inmaterial, y es un concepto simple<sup>1485</sup>. Y, si no fuese por la generación y la corrupción de estos cuerpos [sublunares], no estarían constituidos por una materia y una forma, por ser el cuerpo, principalmente, uno tanto en la realidad como en la percepción<sup>1486</sup>. Y, si no fuese por su corrupción, **aseveraríamos** que son simples, y que la materia es un cuerpo. De hecho, el cuerpo celeste, al no corromperse, es prueba de que su materia (*hylé*) es la corporeidad existente en acto [el éter]; y que el alma de ese cuerpo no subsiste en él, al no precisarla para su permanencia - como la necesitan los cuerpos de los animales-. El cuerpo celeste necesita el alma no porque su existencia sea animada, sino, porque el estado del [ser] excelente ha de ser necesariamente superior: los seres animados son superiores a los seres inanimados.

Por eso, [los *filósofos*] **afirman** unánimemente que los cuerpos celestes no son una sustancia potencial<sup>1487</sup>, al no poseer una materia, como en los cuerpos generables [y corruptibles]. Por tanto - como **afirma** *Temistio*<sup>1488</sup> - bien serán “formas”, bien poseerán “materias” en sentido equívoco. Es más, **yo pienso** que [estas formas], o bien son “las materias mismas”, o bien son “materias vivas en sí, y no por un ser vivo”.<sup>1489</sup>

**Dice Abû Hâmîd:**

**Responderemos** de dos maneras:

**1-** Según vuestra doctrina, es necesario que los cuerpos del mundo sean eternos e incausados. Decir que esto es falso por una segunda especulación, es asimismo falso. Y

<sup>1485</sup> Para los filósofos, el cielo está constituido de un sexto elemento simple que es el “éter”, distinto de los restantes elementos.

<sup>1486</sup> في الوجود وفي الحس Fî al-wuyûd wa fî-l-hiss

<sup>1487</sup> قوة الجوهر Quwwat al-yawhar, *vid.*, edición árabe, nota 19, p. 313.

<sup>1488</sup> **Temistio (317-388 d.C.)**, filósofo y comentarista griego de Platón y de Aristóteles. Cf. *Paraphrasis in librum Lambda Metaphysicorum*, 5, 22 (*op. cit.*, Van Den Bergh, vol. II, nota 161.2, p. 102)

<sup>1489</sup> وإما أن تكون هي المواد أنفسها، أو تكون مواد حية بذاتها لا حية بحياة Wa immâ an akûna hiyya al-mawâd anfusahâ, aw takûna mawâd hayya bi-dhâtihâ lâ hayya bi-hayyât

lo comprobaremos cuando tratemos las cuestiones de *la unicidad y la negación de los atributos [divinos]*<sup>1490</sup>.

**Digo:**

Quiere decir que, al ser incapaces [los *filósofos*] de demostrar la *unicidad [de Dios]*, y que el [Ser] Único no es cuerpo - al no poder negar los atributos [divinos]-, entonces el *Primero* será - para ellos - una Esencia con atributos. Y, todo lo que se define como tal, o es un cuerpo o una potencia en un cuerpo. Deberán reconocer que El [Ser] *Primero* incausado son los cuerpos celestes. – Esta es una premisa obligatoria para quienes sostienen la disertación [de *Abû Hâmid*] en nombre de los *filósofos*. Con todo, estos para demostrar la existencia del [Ser] *Primero* incausado, no alegan las pruebas que él les atribuye, ni se consideran incapaces para afirmar la Unicidad o negar la corporeidad del *Principio Primero*. - Trataremos esta cuestión más adelante -.

**Dice Abû Hâmid:**

2- Es propio de tal cuestión **afirmar** que es una suposición demostrada<sup>1491</sup> que estos seres existentes tienen una causa que proviene de otra, ésta de otra, y así *ad infinitum*. **Decir** que es imposible demostrar la existencia de causas infinitas es incorrecto. Mas **os preguntamos** ¿lo sabéis por un [término] intermedio o sin él? Es necesario alegar que lo conocéis por necesidad [racional]. Todos los argumentos que habéis alegado por especulación son falsos, porque admitís revoluciones [celestes] sin principio. Y, si cabe la posibilidad de que existan seres infinitos, ¿por qué es improbable que unos sean causas de otros en una sucesión causal que se inicia en un primer ser incausado hasta llegar a una causa incausada, como el tiempo pasado que tiene fin en este instante, pero no tiene principio?

Si creéis [los *filósofos*] que los seres creados en el pasado<sup>1492</sup> no existen en el presente, ni en ningún otro momento, y que lo inexistente no es finito ni infinito, deberéis reconocer esto mismo respecto de las almas humanas, que son separables de los cuerpos, y ser, según vosotros, imperecederas e infinitas por generarse del esperma un hombre, y viceversa, y así *ad infinitum*, y que cuando este muere, su alma permanece. Pero será numéricamente distinta del alma del fallecido anterior, al mismo tiempo o

---

<sup>1490</sup> Cuestiones: quinta y sexta

<sup>1491</sup> ثبت تقديراً Thabata taqdîran

<sup>1492</sup> الحوادث الماضية Al-hawâdith al-mâdiyya

después, aunque todas sean una en especie. En consecuencia, y según vosotros, existe un número infinito de almas.<sup>1493</sup>

**Si se dice** que las almas no guardan relación entre sí, ni orden, ni por naturaleza ni en posición<sup>1494</sup>. Solo consideramos imposible que existan seres infinitos, como los cuerpos que se suceden unos a otros en posición, o por naturaleza, como las causas y los efectos. Pero no es así en las almas.

**Respondemos:** este razonamiento no es aplicable a otros casos<sup>1495</sup> ¿por qué estimáis que ello es imposible en un caso y no así en otro? ¿Cuál es vuestro criterio? y ¿por qué refutáis a quienes **dicen** que estas almas, que para vosotros son infinitas al igual que lo son los días y las noches en el pasado, carecen de un orden por existir unas antes que otras? Si suponemos, por ejemplo, que cada día y noche existe un alma única, habrá en el momento presente un número infinito de almas, y tendrán un orden; es decir, se suceden las unas a las otras.

En cuanto a la causa, conviene decir que es anterior a su efecto por naturaleza, y superior por esencia y no en el rango<sup>1496</sup>. Si esto no es imposible respecto a un “antes” que es real en el tiempo, tampoco lo será respecto a un “antes” que es esencial y natural<sup>1497</sup>. ¿Cómo es que [los filósofos] no admiten una sucesión en el lugar de cuerpos infinitos, y admiten, por el contrario, una sucesión en el tiempo de seres infinitos? -¡Este juicio es por completo infundado!-

**Digo:**

Su afirmación: “[que estos seres existentes] tienen una causa que proviene de otra, ésta de otra, y así sin fin” Hasta “Todos los argumentos que habéis alegado por especulación son falsos, porque admitís revoluciones [celestes] sin principio”, es dudosa.- Nosotros hemos respondido a esto cuando **afirmamos** que los filósofos no admiten causas y efectos infinitos por conducir a un efecto incausado. Sin embargo, admiten que es por accidente cuando proceden de una Causa Eterna, y no cuando son

---

<sup>1493</sup> Sobre la infinitud del número de las almas en Avicena, Cf. LEAMAN, *La filosofía islámica medieval*, p. 144 y 147; y; también al-Farâbî, *La Ciudad virtuosa*, cap. XXX, p. 235 (*op. cit.*, M.Campanini, nota 1, p. 282).

<sup>1494</sup> بالوضع Bi-l-wad': gradualmente [traducción incierta].

<sup>1495</sup> وهذا التحكم في الوضع ليس طرده بأولى من عكسه. Wa hadhâ al-tahakkum fî-l-wad' laisa tarduhu bi-awlâ min `aksihi. “الطرد” A- tard': aplicar un juicio de un caso particular a los demás casos y “العكس” al- `aks': determinar lo contrario al no existir una causa común a todos los casos. Cf. Al-Gurgânî, *Kitâb Al-Ta`rîfât (A Book of Definition)*, p. 159.

<sup>1496</sup> لا يمكن Lâ bi-l-makân.

<sup>1497</sup> القبل الحقيقي الزماني، القبل الذاتي الطبيعي Al-qabl al-haqîqî al-zamânî, al-qabl al-dhâtî al-tabî'î.

simultáneos ni acaecen de modo recto, ni están en materias infinitas, sino sólo cuando se suceden en círculo.

**Su afirmación** de que *Avicena* admite almas infinitas, siendo ello imposible en lo que tiene una posición, no es correcta, ni ningún *filósofo* la sostiene. Esta imposibilidad se deduce del argumento común a todos los *filósofos* - que hemos mencionado-. Por lo tanto, no les concierne ninguna respuesta que él les atribuye - me refiero a la **afirmación** de que “existen almas infinitas en acto”-. En consecuencia, quienes **afirman** que las almas son numerosas según el número de los individuos, e inmortales, **sostienen** la metempsicosis<sup>1498</sup>.

En cuanto a su aserto: “¿Cómo es que [los *filósofos*] no admiten una sucesión en el lugar de cuerpos infinitos, y admiten, por el contrario, una sucesión en el tiempo de seres infinitos? - ¡Este juicio es por completo infundado!-”. La diferencia entre ambos casos - según ellos - se distingue claramente. Y esto, porque, al suponer cuerpos infinitos, ello implica una totalidad infinita en acto. Y esto es imposible. En cambio, el tiempo no tiene una posición. La ascendencia de los cuerpos al infinito no implica necesariamente la existencia de lo infinito en acto. Y, esto es lo que - ellos - consideran imposible.

**Dice** *Abû Hâmid* en nombre de los *filósofos*:

**Si se dice** que el argumento apodíctico de la imposibilidad de la existencia de causas infinitas será preguntar si cada una es *posible en sí* o *necesaria*. Si es necesaria, no precisará de otra causa. Y, si es posible, también lo serán todas: cada ser posible precisará de una causa añadida a su esencia, con lo cual todos los seres posibles necesitarán otra causa.

**Digo:**

*Avicena* utilizó, por primera vez, este argumento que él [*Abû Hâmid*] esgrime en nombre de los *filósofos*, alegando que es el mejor, que conduce a la sustancia del Ser [*Primero*]; mientras que los métodos de los *filósofos* antiguos tratan de los accidentes que dependen del *Principio Primero*.- *Avicena*, a su vez, lo tomó de los *mutakallimûn*, quienes creen que es de suyo evidente, que el ser se divide en “posible” y “necesario”,

---

<sup>1498</sup> التناسخ Al-tanâsuj: la transmigración de las almas. Algunos *mu`taẓilîes*, discípulos de al-Nazâm, como Ahmed Ibn al-Hayt y Fadl Ibn al-Hadâthî, sostienen la metempsicosis afirmando que Dios ha creado todo el Universo con todas las especies existentes en un único instante. Cf. Al-Shahrastânî, *Al-Milal wa-l-Nihal*, p. 63 (*op. cit.*, M.Campanini, nota 1, p. 284)

estableciendo que el *posible* tiene agente; y que, al ser el mundo en su conjunto posible, su Agente es un Ser Necesario -. <sup>1499</sup>

Los *mu`tazilîes*, antes que los *ash`arîes*, sostuvieron esta misma tesis, que es válida y verdadera; con excepción del supuesto de que el mundo es posible en su totalidad, que no es por sí evidente. *Avicena*, queriendo ampliar esta proposición, define el *posible* como “lo que tiene una causa”- como afirma *Abû Hâmid* -.

Con todo, y pese a ser aceptable esta definición, su disyunción del ser no le permite lograr su objetivo. **Afirmar** que el ser se divide, en principio <sup>1500</sup>, en “lo que tiene causa” y en “lo que no la tiene”, no es por sí evidente. Y, por otra parte, lo que tiene causa se clasifica en “posible” y en “necesario”. Si por ello entendemos “el posible real”, nos llevará a “un posible necesario”, y no a “un necesario sin causa”. Y, si entendemos por el posible “lo que tiene causa siendo necesario”, implicaría que el incausado tenga causa; esta, otra, y así *ad infinitum*. Pero esta secuencia no asciende hasta un ser incausado, que [los *filósofos*] definen como “Ser Necesario”, excepto si por “el posible” que [*Avicena*] compara con “el ser incausado” se entiende “el posible real”. Son estos posibles los que no pueden tener causas infinitas. Mientras que, si con el posible [*Avicena*] se refiere a “las cosas necesarias que tienen una causa”, no es evidente que esto sea imposible, como lo es respecto a los seres que, en realidad, son posibles. Ni tampoco es evidente que exista un Ser Necesario que requiere una causa. Suponer esto, exige que la secuencia causal ascienda hasta un Ser Necesario incausado, excepto si se demuestra que el orden <sup>1501</sup> en la secuencia necesaria, constituida por causas y efectos, es el mismo que en la secuencia posible <sup>1502</sup>.

**Dice Abû Hâmid:**

**Respondemos:** “ser posible” y “ser necesario” son expresiones equívocas <sup>1503</sup>, salvo si con “ser necesario” se hace referencia a aquello cuya existencia no requiere causa; y con “ser posible”, a aquello cuya existencia precisa otra adicional. Si es así, nos atenemos a ello y **decimos:** cada ser “posible” lo es, por poseer una causa añadida a su esencia. Pero, la totalidad <sup>1504</sup> no es posible, por no tener una causa añadida y extrínseca a su

<sup>1499</sup> Se trata de “la prueba o el argumento ontológico البرهان الأنطولوجي” (*op. cit.*, edición árabe, nota 23, p. 317). Cf. *Avicena, Livre de Science (Danîsh Namê)*, traducción de M.Achena y H.Massè, pp.178-216.

<sup>1500</sup> أولا Awwalan

<sup>1501</sup> الأمر Al-`amr

<sup>1502</sup> الجملة الضرورية، الجملة الممكنة Al-yumla al-darûriyya, al-yumla al-mumkina.

<sup>1503</sup> مبهم Mubham.

<sup>1504</sup> الكل Al-kull



esencia. Y, si “ser posible” significa lo contrario de nuestra afirmación, es incomprensible.

**Si se dice:** esto implica que el *Ser Necesario* está constituido de *seres posibles*, lo cual es imposible. **Responderemos:** si con “ser necesario” y “ser posible” queréis decir lo mismo que hemos dicho antes, es la misma cuestión<sup>1505</sup>. No admitiremos que sea imposible. Viene a ser como la afirmación de quienes **sostienen** que “es imposible que el Eterno esté constituido de seres creados”. Mientras que, según ellos, el tiempo es eterno, y que cada revolución celeste es creada y tiene un principio, pero no el conjunto<sup>1506</sup>.

En resumen, lo que no tiene principio estará constituido de seres con un principio, lo cual es válido para cada una, pero no para el conjunto. Igualmente **se dice** que cada revolución tiene una causa, pero no así el conjunto. Por lo tanto, no todo lo que es válido para cada una, deberá serlo para el conjunto, al ser verdadero que cada revolución es una, algo, y parte, pero no es así el conjunto. – Así, por ejemplo, una parte de la tierra se ilumina con el sol durante el día y se oscurece por la noche -. Cada revolución [celeste] pues será creada después de no haber sido; es decir, tendrá un principio. Sin embargo - según ellos - el conjunto no lo tiene.

Es evidente que quienes admiten seres creados sin un principio, que son las formas de los cuatro elementos, no podrán negar causas infinitas, ni tampoco probar la existencia *del Principio Primero* debido a esta dificultad. - Su clasificación [de Avicena] es una mera arbitrariedad -.

### **Digo:**

Suponer infinitas causas posibles implica suponer un ser posible sin agente. En cambio, suponer causas necesarias, que tienen causas infinitas, solo implica que el causado no tiene causa, lo cual es correcto. No obstante, el absurdo que se sigue necesariamente de tales causas, no es el mismo que se sigue de las causas posibles.

Por ello, quienes deseen demostrar con argumentos apodícticos el razonamiento de *Avicena*, deberán formularlo del siguiente modo: los seres necesarios irán precedidos de causas, y si estas son posibles, tendrán otras, y así sin fin. Y, si el orden causal continúa hasta el infinito, no habrá causa, y el ser posible existirá sin una causa. Y esto es absurdo. Por lo tanto, el orden causal ascenderá hasta una causa necesaria. Y, si es así,

<sup>1505</sup> فهو نفس المطلوب Fa huwa nafs al-matlûb.

<sup>1506</sup> الأحاد ، المجموع Al-’âhâd, al-maymû`

esta será necesaria por una causa o sin ella. Si es lo primero, se preguntará sobre esa causa.

Con todo, la sucesión de las causas hasta el infinito, implicaría suponer que lo que existe por una causa, existe sin ella, y esto es un absurdo. Es imprescindible, pues, que la serie causal termine en una Causa Necesaria incausada; es decir, que lo es por Sí misma. Y que necesariamente es el “Ser Necesario”. Explicándolo así, la demostración resulta correcta.

Pero, tal como lo expone *Avicena*, no es correcta por múltiples razones; por emplear el término “posible” de modo equívoco; y, también, por dividir el ser en “posible” y en “necesario” - me refiero a que no es una clasificación que defina el ser como tal -.

*Abû Hâmid alega* lo siguiente en su respuesta a los *filósofos*:

**“Decimos: cada ser “posible” lo es, por poseer una causa añadida a su esencia. Pero la totalidad no es posible, por no tener una causa añadida y extrínseca a su esencia”.** Quiere decir que, cuando los *filósofos* admiten que con “ser posible” únicamente se refieren al que tiene causa, y con “ser necesario” al que no la tiene, **se les objetará:** “según vuestros principios, no es imposible la existencia de causas y efectos infinitos, ni que la secuencia sea necesaria, puesto que admitís que el juicio sobre la parte no es el mismo que sobre la totalidad y el conjunto”.

Esta afirmación es defectuosa por muchas razones. Entre otras, porque [los *filósofos*] no admiten causas infinitas en esencia, - según hemos explicado antes-, tanto si las causas y los efectos son posibles o necesarias. El error que se le puede reprochar a *Avicena* es **decirle** que, “si clasificas el ser en “posible” y en “necesario”, y dices que el primero “tiene causa” y el segundo “no la tiene”, no puedes demostrar apodícticamente la imposibilidad de la existencia de causas infinitas. Pues, al ser infinitas, formarán parte de los seres incausados, y pertenecerán al género del *Ser Necesario*, y sobre todo, que es admisible - según vosotros [los *filósofos*]- que el Eterno esté constituido de causas infinitas creadas”. El error en **su afirmación** [de *Avicena*] solo atañe a la clasificación del ser en “causado” y en “incausado”. Si lo hubiera clasificado - como nosotros hicimos -, no le habríamos puesto ninguna objeción.

Y la afirmación [de *Abû Hâmid*]: **“los [filósofos] antiguos admiten que un [ser] eterno puede constituirse por seres infinitos, ya que ellos aceptan revoluciones [celestes] infinitas”**, no es válida; porque “eterno” se dice aquí de modo equívoco en relación con el Eterno que es Único.

Y, también, su aserto: **“si se dice, esto implica que el *Ser Necesario* está constituido de seres posibles, lo cual es imposible. Responderemos: si con “ser necesario” y “ser posible” queréis decir lo mismo que hemos dicho antes, es la misma cuestión. No admitiremos que sea imposible”**. Quiere decir que, si por “ser necesario” [los *filósofos*] entienden lo que no tiene causa, y por “ser posible” lo que sí la tiene, [nosotros, los *mutakallimûn*] no admitimos que el “ser incausado” no pueda estar constituido por causas infinitas. Si lo consideramos imposible, las negaríamos; por el contrario, vuestro propósito [los *filósofos*] fue llegar a la conclusión de que es “Ser Necesario”<sup>1507</sup>.

Después dice: **“viene a ser como la afirmación de quienes sostienen que es imposible que el Eterno esté constituido de seres credos. Mientras que, según ellos, el tiempo es eterno, y que cada revolución celeste es creada y tiene un principio, pero no así el conjunto. En resumen, lo que no tiene principio estará constituido de seres con un principio, lo cual es válido para cada una, pero no para el conjunto. Igualmente se dice que cada revolución tiene una causa, pero no así el conjunto. Por lo tanto, no todo lo que es válido para cada una, deberá serlo para el conjunto, al ser verdadero que cada revolución es una, algo y parte, pero no es así para el conjunto”**. Quiere decir que no es imposible que el incausado esté constituido por efectos infinitos, como - para vosotros [los *filósofos*]- el eterno está constituido por seres creados infinitos. Según ellos [los *filósofos*], el tiempo es eterno, y está formado de tiempos creados, igual que el movimiento de la esfera [celeste] es eterno y las revoluciones que lo constituyen son infinitas.

**La respuesta** es que, los *filósofos*, en ninguno de sus principios admiten la existencia de un eterno que esté constituido por partes creadas en tanto que son infinitas; sino todo lo contrario, - son quienes lo rechazan con más firmeza -; en cambio, los *materialistas* lo sostienen. Y esto, porque, el conjunto es el resultado, bien de seres individuales generables y corruptibles finitos, o bien infinitos. Si es lo primero, todos **convienen** en que el género [de estos seres] es generable y corruptible; y, si es lo segundo, los *materialistas* **consideran** que es posible y necesario que el conjunto sea eterno sin necesidad de una causa.

Con todo, los *filósofos* **admiten** esto por estimar que estos géneros, en tanto que están constituidos por posibles seres individuales generables y corruptibles, requieren una

---

<sup>1507</sup> Se trata del argumento conocido como “la petición de principio”, uno de los siete tópicos sofísticos. Cf. *supra*, nota 1562.

causa permanente y eterna ajena a su género, mediante la cual adquirieron los géneros eternos. Y, **no consideran** que la imposibilidad de la existencia de causas infinitas se deba a la imposibilidad de que el eterno esté constituido por lo infinito. Por el contrario, **afirman** que los movimientos distintos en el género son eternos e incorruptibles debido a un movimiento eterno e único en número, y que la causa de la existencia de cuerpos generables y corruptibles en las partes, y eternos en la totalidad, es la existencia de un ser eterno en la parte y en la totalidad, que es el cuerpo celeste. Y, también, que los movimientos infinitos se vuelven eternos en el género por un movimiento único en número, que es continuo y permanente, que es el movimiento del cuerpo celeste. Por lo tanto, este movimiento estará constituido por numerosos movimientos circulares sólo en la mente; y es eterno – pese a ser generable y corruptible en sus partes -, por un motor y por un móvil que se mueven continuamente, a diferencia de los móviles en este mundo nuestro que unas veces, se mueven; y; otras, no.

La gente tiene tres teorías respecto a los géneros; unos **estiman** que todo género es generable y corruptible en tanto que contiene seres individuales finitos; la opinión de otros **es** que algunos géneros son eternos; es decir, que no tienen ni principio ni fin, por estar formados de seres individuales infinitos. A su vez, estos, se escinden en otros dos grupos; esto es, los *filósofos* que **afirman** que estos géneros solo adquieren la eternidad de una causa necesaria, única en número; pues de lo contrario se aniquilarían en un número infinito de veces y durante un tiempo infinito. Y, los *materialistas*, quienes **afirman** que la existencia de seres individuales infinitos es suficiente para que [los géneros] sean eternos. -¡[Oh, lector] Reflexiona pues sobre estas tres teorías!-.

En conclusión, el origen del desacuerdo parte de estas tres tesis<sup>1508</sup> sobre si el mundo es o no eterno, y si tiene o no Agente. En un extremo, están los *mutakallimûn* y los que sostienen *la creación del mundo*; en otro, los *materialistas*. Y, en el término medio, se encuentran los *filósofos*.

Si consigues distinguirlas, se mostrará claramente para ti que la **afirmación** de que “los que admiten causas infinitas, no pueden demostrar una causa primera”, no es la verdadera, sino, su contraria. Esto es, que “quienes no reconocen la existencia de causas infinitas, no son capaces de demostrar la existencia de una causa primera eterna”, al requerir la existencia de efectos infinitos una causa eterna por la cual adquieren la existencia de lo infinito. De lo contrario, los géneros de los seres individuales creados

---

<sup>1508</sup> الأصول Al-‘usûl

serían finitos. Solo de este modo es posible que el “Eterno” sea causa de los seres creados; al requerir la existencia de los seres creados infinitos la existencia de un [Ser] Primero, Eterno e Único ¡Alabado sea Dios! ¡No hay más Dios que Él!

**Responde** *Abû Hâmid* en nombre de los *filósofos* a la objeción que él les atribuye, diciendo:

**Si se dice** que ni las revoluciones [celestes] ni las formas de los [cuatro] elementos existen en el presente<sup>1509</sup>, sino solo una forma única en acto, y lo inexistente no será ni finito ni infinito, salvo en la imaginación, lo cual no es improbable, al poderse imaginar tras muchas suposiciones<sup>1510</sup>. Solo discutimos sobre lo que en realidad existe, y no en la mente.

Nos resta tratar la cuestión relativa a las almas de los muertos. Algunos *filósofos* **opinan** que las almas antes de unirse a los cuerpos son una y eterna, y que al separarse, vuelven a ser una, mas no son innumerables ni infinitas. Otros **sostienen** que el alma es inherente a la complexión corporal y que la muerte significa “la desaparición del alma” por ser imposible que subsista como sustancia sin un cuerpo. De ahí que las almas solamente existan en los seres vivos que son finitos, mientras que los seres inexistentes no son ni finitos ni infinitos en absoluto, salvo en la imaginación.

**Y añade:**

**Responderemos:** esta dificultad sobre las almas la alegamos en contra de<sup>1511</sup> *Avicena*, *al-Farâbî* y restantes *filósofos* avezados. Y a quienes no la contemplan, les **diremos:** ¿es o no imaginable que lo imperecedero sea creado en cada instante?<sup>1512</sup> **Si responden** negativamente, es un absurdo. Pero **si lo afirman**, les **diremos:** si suponemos que cada día se crea una cosa y es imperecedera, se juntarán en ese instante seres infinitos; porque, aunque la revolución [celeste] termina, no es imposible que contenga seres imperecederos. Con esta hipótesis se zanja el problema. Pues no importa que lo imperecedero sea alma humana, genio, diablo, ángel o cualquier ser. Esta consecuencia

---

<sup>1509</sup> الحال Al-hâl

<sup>1510</sup> المقدرات Al-muqaddarât

<sup>1511</sup> أوردناه على Awradnâhu `alâ

<sup>1512</sup> هل يتصور أن يحدث مع كل أن شيء يبقى أم لا؟ Hal yyutasawwar an yyahdutha ma`a kul-li `ân shai` yyabqâ am lâ ?. Alusión a la teoría del “átomo” que sostuvieron los *mutakallimûn*, y sobre todo Al-Nazzâm (*mu`tazilî*). Es una teoría de Leucipo y elaborada por Demócrito, según la cual, las realidades últimas son los átomos y el vacío. Sobre el atomismo antiguo, véase *Diccionario Akal de Filosofía*, Madrid, 2004. Cf. H. Corbin, “el atomismo”, en *Historia de la Filosofía Islámica*, pp. 118-119; cf. *Muslim Sects and Divisions*, 1984, “The Nazzâmîya”, pp. 48-53.

es inherente a todas sus doctrinas [de los *filósofos*]<sup>1513</sup>, al sostener la existencia de revoluciones infinitas.

**Digo:**

No es correcta la respuesta que [*Abû Hâmid*] pone en boca de los *filósofos* diciendo que **“ni las revoluciones [celestes] del pasado, ni las formas de los [cuatro] elementos compuestos entre sí, existen [en el presente], y lo inexistente no será ni finito ni infinito”**. -Ya hemos disertado sobre ello -. La duda que ha sembrado en torno a la opinión de los *filósofos* sobre las almas no les concierne en absoluto. - Sustituir una cuestión por otra es propio de los *sofistas* -.

---

<sup>1513</sup> لازم على كلّ مذهب لهم Lâzim`alâ kul-li madh-habin lahum.

## Cuestión Quinta

**Dice Abû Hâmîd:**

La quinta cuestión trata de poner en evidencia su incapacidad [de los *filósofos*] para demostrar con pruebas que Dios, Altísimo, es Único, y que es imposible que existan dos *Seres Necesarios* incausados.

[Los *filósofos*] lo argumentan de dos maneras:

- 1- **Sostienen** que si fueran dos [*Seres Necesarios*], la “necesidad de la existencia” como especie se atribuiría a cada uno. Y que, el que se define como “Ser Necesario”, bien lo es por Sí mismo al ser inconcebible que fuese por otro; bien es Necesario por una causa, entonces Su esencia será causada, y Su causa demandará la “necesidad de la existencia”. Nosotros nos referimos con “Ser Necesario” a aquel cuya existencia no requiere una causa.

**Afirman** asimismo que “hombre” es una especie que se refiere indistintamente a *Zaid* y *ʿAmru*. *Zaid*, no es un hombre en sí. Si lo fuese, tampoco lo sería *ʿAmru*. Más bien ambos son hombres por una causa. La “humanidad” se incrementa por la multiplicación de la materia que la sustenta, aunque esta relación no es esencialmente causada por la humanidad<sup>1514</sup>. Así, también, la “necesidad de la existencia” se atribuye al *Ser Necesario*: si es [Necesario] *por sí*, será la causa de sí mismo; y, si lo es *por otra causa*, será un ser causado, y no *Necesario*. Es evidente pues que *el Ser Necesario* será Uno.

Esta es **la afirmación** de Abû Hâmîd. Y esta es **su objeción**:

**Respondemos:** vuestra afirmación de que la “necesidad de la existencia” es una especie del *Ser Necesario* por sí o por otra causa<sup>1515</sup>, es una disyunción en sí errónea. Hemos probado que “necesidad de la existencia es una expresión ambigua, salvo si se refiera a la negación de la causa, en cuyo caso **diríamos** ¿por qué es imposible que haya dos seres sin causa y ninguno sea causa del otro? Vuestra disyunción de que el ser incausado lo es bien por sí mismo, bien por una causa, es errónea al no requerir para ser incausado ninguna causa ¿qué quiere decir entonces que el ser incausado no lo es ni por

<sup>1514</sup> وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الإنسانية Wa ta'al-luquhâ bi-l-mâdda ma'lûl laisa li-dhât al-'insâniyya.

<sup>1515</sup> واجب الوجود لذاته أو لغيره Wâyib al-wuyûd li-dhâtihî aw li-ghairihî. **Ing:** the necessary existent itself or through a cause / **It:** Necessario Esistente o per essenza o grazie a una causa.

sí ni por una causa? Nuestra expresión “no tiene causa” es una mera negación<sup>1516</sup> sin causa. Pues no se dice si “es por sí o por otra causa”

Y si por “necesidad de la existencia” os referís a otro atributo del *Ser Necesario*, aparte de que es incausado, ello es en sí incomprensible. Pues no se dirá del *Ser Necesario*, de cuyo significado se deduce la negación de la causa de su existencia; siendo una mera negación, que es [incausado] por sí o por una causa, para poder sacar una conclusión a partir de esta disyunción. – Resulta evidente que tal razonamiento no tiene fundamento-.

Es más, **decimos**: que “Él es un *Ser Necesario*” significa que en absoluto tiene causa, ni por su existencia, ni por ser incausado; y, esto en sí tampoco tiene causa. Esta disyunción no incluye ni atributos afirmativos ni negativos<sup>1517</sup>. **A la pregunta** de si el negro es color por sí o por una causa, si **la respuesta** es lo primero, el rojo no será un color, y esta especie, quiero decir, *la coloración* sólo se atribuiría al negro. Y si es lo segundo, habrá un negro que al no tener una causa, no se concebirá como un color. Porque lo que se afirma de la esencia es adicional a ella por una causa, y será posible imaginar su no existencia aunque en la realidad no exista.

Con todo, esta disyunción es en sí errónea, porque **no se dice** que el negro es color en sí negándose que lo sea por otro, ni tampoco que este ser es *Necesario por sí*; es decir, incausado, negándose que lo sea por otro.

### **Digo:**

Avicena es el único que adoptó este método sobre la Unicidad [de Dios]<sup>1518</sup>, cosa que ningún *filósofo antiguo* sostuvo. Este método está compuesto de premisas comunes<sup>1519</sup> cuyo significado es casi equívoco; de ahí que hayan sido objeto de numerosas controversias. Con todo, tras haberlas aclarado y determinado debidamente su propósito, dicho método se asemeja a los razonamientos demostrativos.

La afirmación de *Abû Hâmid* de que la primera división no es válida, no es correcta. Por afirmar que “**el *Ser Necesario* significa que “no tiene causa”, y que si alguien**

---

<sup>1516</sup> سلب محض Salb mahd. **Ing**: an absolute negation, an absolute non-entity / **It**: una negazione assoluta.

<sup>1517</sup> صفات الإثبات والسلب Sifât al-ithbât wa salb. Se trata de un tema principal del *Kalâm* conocido como la teología negativa y positiva: los *mu`tazilîes* como los filósofos niegan en Dios toda posible atribución positiva para salvaguardar su trascendencia, mientras que los *ash`arîes* como Algacel reconocen en Dios una esencia y unos atributos añadidos a ella. Cf. M.Campanini, *Introducción a la filosofía islámica*, traducción de Santiago escobar Gómez, Biblioteca Nueva, 2006, p. 98-109; cf. L.Gardet y M.Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1981

<sup>1518</sup> التوحيد Al-tawhîd

<sup>1519</sup> عامة `Âmma.



dijera que el incausado, bien no tiene causa por sí mismo, bien por otra causa, sería absurdo, al igual que la afirmación de quienes sostienen que el *Ser Necesario* lo es por sí o por una causa”. Y esto no es así.

Su significación es si el *Ser Necesario* se refiere a su naturaleza particular en tanto que Él es Uno en número, o a una naturaleza común<sup>1520</sup> en Él y en otros [seres]. Como cuando **decimos**: ¿acaso `Amru es un hombre por ser `Amru o por un carácter común en él y en *Jâlid*? Si es lo primero, la “humanidad” no existirá en los otros; y, si es lo segundo, estará constituido por dos caracteres, general y particular. Y el compuesto es causado, y el *Ser Necesario* no. Por tanto es Uno. Explicándolo así la afirmación de *Avicena* es correcta.

Y la aserción [de *Abû Hâmid*]: “la mera negación no tiene causa, y no se dice que no la tiene por sí ni por otra causa” no es correcta, porque lo que se niega de una cosa<sup>1521</sup>, o bien es por una cualidad<sup>1522</sup> simple que le es propia, que es lo que debe entenderse aquí “por sí”, o bien es por otra cualidad que le es ajena, que es lo que debe deducirse del término “causa”.

Asimismo su afirmación: “no es correcto decir esto respecto a las cualidades afirmativas ni a las negativas”, que objeta a continuación citando el ejemplo del color negro y de la coloración, diciendo: “nuestra afirmación de que el negro es un “color” no es ni verdadera ni falsa, si se añade que “lo es, bien por sí, bien por otra causa”, sino que ambas hipótesis son falsas. Y esto, porque, si [el negro] es un color por sí, el rojo necesariamente no lo es, al igual que si `Amru es hombre por sí, *Jâlid* no lo es. Y, si es color por otra causa, necesariamente esa cualidad [la coloración] será añadida a la esencia. Y todo lo añadido a la esencia puede concebirse sin lo añadido. De esto se sigue necesariamente que el negro pueda concebirse sin la coloración, lo cual es imposible”<sup>1523</sup>, es un discurso sofístico, al decirse “causa” y “por sí” de modo equívoco.

Si por “lo que es en esencia” se entiende lo contrario de “lo que es por accidente”, es verdadera nuestra **afirmación**, “el color existe en el negro por sí”, y no será imposible que exista en otro, esto es, en el rojo. Y, si de nuestra **afirmación**: “[el color] existe en el negro por una causa” se desprende que es por una cualidad añadida al negro - quiero

<sup>1520</sup> طبيعة مشتركة Tabî`a mushtaraka

<sup>1521</sup> لأن الشيء قد يسلب عن الشيء Li-`anna al-shai` qad yyuslabu `ani al-shai`.

<sup>1522</sup> معنى Ma`nâ

<sup>1523</sup> Averroes da aquí una paráfrasis del aserto de Algazel. En relación con el *corpus* de Aristóteles, Averroes empleaba tres tipos de lectura: compendio o epítome (yâmi`, pl. yawâmi`); paráfrasis (taljîs, pl. taljîsât); y comentario (tafsîr, pl. tafsîrât).

decir, por una causa extrínseca -, ello no implica que el negro se conciba sin la coloración, al ser el “género” una cualidad añadida a la “diferencia específica” y a la “especie”, y ser imposible imaginar ambas sin el “género”.

Será solo posible en lo añadido accidentalmente y no sustancialmente. Por ello será, a la vez, verdadera y falsa nuestra **afirmación**, “el color existe en el negro por sí o por una causa”; es decir, el color existe en el negro, bien siendo el mismo negro, bien siendo una cualidad añadida.

A esto se refiere *Avicena* cuando **dice** “el *Ser Necesario* bien lo es por una cualidad que le es propia, bien por una cualidad que le es añadida y extrínseca”. Si es lo primero, serán inconcebibles dos *Seres Necesarios*; y, si es por una cualidad común<sup>1524</sup>, los dos estarán constituidos por una doble cualidad, “general” y “particular”. Y el compuesto no es un *Ser Necesario* en sí.

Cuando ello es así, la pregunta de *Abû Hâmid*: “¿por qué es imposible concebir dos *Seres Necesarios*?” es un absurdo. Si **se dice**: habías afirmado que este argumento [de *Avicena*] se aproxima a la demostración apodíctica, y parece que lo es<sup>1525</sup>.

**Responderemos:** lo afirmamos por tener este argumento la misma validez que la afirmación, según la cual, la diferencia<sup>1526</sup> entre los dos *Seres* que se suponen *Necesarios*, bien es individual compartiendo ambos la cualidad específica, bien es específica compartiendo la cualidad genérica. Sin embargo, ambas diferencias existen únicamente en los compuestos.

Este argumento es defectuoso porque está demostrada la existencia de seres diferentes; simples, que no se distinguen ni específica ni individualmente, que son las Inteligencias Separadas de las que se desprende claramente que unas preceden a otras; sino, no se concebiría ninguna distinción.

El argumento de *Avicena* será completo si se formula del modo siguiente: si existen dos *Seres Necesarios*, ambos se distinguirán, o por el número o por la especie, o por la anterioridad y la posterioridad. Si son distintos por el número serán iguales por la especie; pero, si son diferentes por la especie, serán iguales por el género. En ambos casos, el *Ser Necesario* será un compuesto. Mientras que, si ambos se distinguen por la anterioridad y la posterioridad, el *Ser Necesario* será Uno; que es la Causa de todos [los seres]. Y esto es lo correcto. Por tanto, el *Ser Necesario* es Uno. De estas tres clases,

<sup>1524</sup> علم `Âmm: o general, absoluta

<sup>1525</sup> إنه قد قلت إنّ هذا هو قريب من البرهان، والظاهر منه البرهان! Innahu qad qulta ‘inna hadhâ huwa qarîb min al-burhân, wa-l-dhâhir minhu al-burhân!

<sup>1526</sup> المغايرة Al-mughâyyara

dos son falsas, considerándose correcta la que implica que el *Ser Necesario* es el Único que posee el atributo de la Unicidad<sup>1527</sup>.

**Dice Abû Hâmid:**

**2-** [Los filósofos] **dicen:** si supusiésemos dos *Seres Necesarios*, serían u iguales o distintos en todos los aspectos. Si es lo primero, sería inconcebible la multiplicidad y la dualidad en ambos. De hecho, dos colores negros son dos, tanto si están en dos sustratos como en uno, pero estando en dos tiempos, al igual que el color negro y el movimiento que están en el mismo sustrato y tiempo, son dos por sus diferentes esencias. Pero si son iguales las dos esencias, o sea, los dos colores negros, y están en el mismo tiempo y espacio, no se concebirá en ambos la multiplicidad.

Si se permitiese **decir** que en un mismo tiempo y espacio podrían existir dos tonalidades negras, igualmente sería posible **afirmar** que una persona, en la realidad, son dos aunque no exista una clara diferencia entre ambas. Al ser imposible entre las dos una similitud en todos los aspectos, la diferencia será inevitable. Y, si no lo es ni en el tiempo ni en el espacio, será en la esencia.

Ahora bien, como quiera que [ambos *Seres Necesarios*] difieran en algo, ello implicará que, bien tienen algo en común, bien no lo tienen. Si no tienen nada en común, será absurdo, porque de ello se sigue necesariamente que no comparten ni *la existencia* ni *la necesidad de la existencia*, ni tampoco *la subsistencia* de cada uno en sí, y no en un sujeto. Pero, si coinciden en algo y difieren en otra cosa, habrá dos cosas distintas; y, por consiguiente, una composición y dos definiciones<sup>1528</sup>.

Pero en el *Ser Necesario* no hay composición. Pues, al igual que es indivisible cuantitativamente, su definición descriptiva<sup>1529</sup> también lo será, al no estar Su esencia constituida por elementos múltiples incluidos en esa definición. A diferencia del *hombre* que **se define** como “animal racional”, y cuya *quididad* está constituida por “animal” y “racional”, que son dos términos cuyo significado es distinto. Por eso, la definición del *hombre* está constituida por partes a cuyo conjunto se llama “hombre”. Pero, [en el *Ser Necesario*] esto es inconcebible, al igual que la dualidad.

**Respondemos:** es admisible que se conciba la dualidad sólo si existe alguna diferencia concreta. Empero, es inimaginable la distinción entre dos seres idénticos en todos los

<sup>1527</sup> انفراده بالوحدانية *Infirâduhu bi-l-wahdâniyya*.

<sup>1528</sup> الإنقسام بالقول *Al-inqisâm bi-l-qawl*

<sup>1529</sup> بالقول الشارح *Bi-l-qawli-shârih*. **Ing:** [it cannot] be analysed by thought either / **It:** [non può essere descritto] da un discorso analitico.

aspectos. Y **vuestra afirmación** de que esta clase de composición es imposible en el *Principio Primero*, es una mera arbitrariedad ¿cómo lo podéis demostrar?

Analizaremos esta cuestión aparte. Su famosa tesis [de los *filósofos*] es que el *Principio Primero* no se clasifica ni por definición descriptiva ni cuantitativamente, que es en lo que se basan para afirmar la Unicidad de Dios ¡Alabado sea!

### **Digo:**

*Abû Hâmid* no se percató del defecto de este segundo método. Inició entonces su discusión con ellos sobre una posible<sup>1530</sup> multiplicidad en la definición del *Ser Necesario*, que ellos rechazaron. Y, decide tratarla por separado, porque los teólogos *ash`arîes* admiten la multiplicidad en el *Principio Primero* por considerarlo una Esencia dotada de atributos.

El defecto, pues, en este método es distinguir dos seres diferentes esencialmente en un género, que no es ni próximo ni lejano, como por ejemplo “cuerpo”, que, según los *filósofos*, se dice del “cuerpo celeste” y el “cuerpo corruptible”. O, “intelecto”, que se aplica tanto al “intelecto humano” como a los “Intelectos separados [de la materia]”. Y “ser”, que tanto se refiere a las “cosas generables y corruptibles” como a las “eternas”. Términos similares parecen ser equívocos y no unívocos<sup>1531</sup>. Por consiguiente, no es necesario que los seres diferentes estén compuestos.

Después de referir esta respuesta en nombre [de los *filósofos*], *Abû Hâmid* procede a narrar su doctrina en torno a la unicidad [de Dios] para seguidamente objetarles.

**Dice** *Abû Hâmid* citando a los *filósofos*:

Es más, **sostienen** que la unicidad<sup>1532</sup> es factible sólo si se afirma la unidad<sup>1533</sup> en todos los aspectos de la esencia del Creador ¡Ensalzado sea!, lo cual únicamente es posible negando en Él cualquier multiplicidad. Esta se manifiesta en la esencia de cinco maneras:

**1-** A partir de la disyunción de hecho o en la imaginación<sup>1534</sup>. De ahí que el cuerpo único no sea único en absoluto, sino que lo es por la unión que en él subsiste, y que es

<sup>1530</sup> في تجويز Fî taywîz: o admitiendo...

<sup>1531</sup> المشتركة، المتواطئة Al-mushtaraka, al-mutawâtî`a

<sup>1532</sup> التوحيد A-tawhîd. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, X, “TAWHÎD”, p. 417 (D.Gimaret)

<sup>1533</sup> الوحدة Al-wahda. Cf. Idem, XI, “WAHDA”, pp. 40- 42 (I.R.Netton).

<sup>1534</sup> فعلا أو وهما Fî`lan aw wahman. **Ing**: actually or in imagination / **It**: in atto o nell'immaginazione.

susceptible de desaparecer, con lo cual será divisible cuantitativamente en la imaginación. Empero, ello es imposible en el *Principio Primero*.

2- En que mentalmente<sup>1535</sup> algo posea dos acepciones distintas, pero no cuantitativamente, como la disyunción del cuerpo en materia (*hylé*) y forma. Mas es inconcebible que una subsista sin la otra al ser ambas distintas por definición<sup>1536</sup>, y significar su conjunto, en la realidad, una cosa única, que es el cuerpo.

Y esto es asimismo inaceptable en Dios; Altísimo, por ser imposible que Él sea forma, materia (*hylé*), o el conjunto de ambas en un cuerpo. Esto último es imposible por dos razones: **primero**, porque [el cuerpo] al separarse se divide cuantitativamente de hecho o en la imaginación; y, **segundo**, porque se distribuye conceptualmente<sup>1537</sup> en forma y materia (*hylé*). Mas [el Creador] no es materia por exigir ésta una forma, por ello el *Ser Necesario* prescinde en absoluto de ella, además no es lícito que Su existencia dependa de otro, ni es una forma por requerir ésta una materia.

3- La multiplicidad resulta de los atributos suponiendo [en Él] el conocimiento, el poder y la voluntad. Si estos atributos son *Seres Necesarios*, la “necesidad de la existencia” será común entre Su esencia y entre estos atributos. En consecuencia, habrá necesariamente multiplicidad, y no unidad en el *Ser Necesario*.

4- Una multiplicidad inteligible<sup>1538</sup> que resulta de la composición del género y la diferencia específica, como el negro es a la vez color y negrura<sup>1539</sup> al distinguir el entendimiento entre ambos. La coloración es un *género*, y la negrura, una *diferencia específica*, de ahí que [la definición del negro] sea un compuesto de los dos. Igualmente el entendimiento distingue entre la “animalidad” y entre la “humanidad”. Así, por ejemplo, en [la expresión] “el hombre es animal y racional”, “animal” es un *género*, y “racional”, una *diferencia específica*, de ahí que [la definición del hombre] sea un compuesto de los dos, que es una especie de multiplicidad.

- [Los filósofos] **sostienen** que esto tampoco es posible en el *Principio Primero* -.

5- Una multiplicidad que se sigue necesariamente de la suposición de una *quididad* además de una *existencia*: el hombre, antes de su existencia, posee una *quididad*. Y ésta se atribuye y es relativa a aquélla, como sucede en el triángulo; esto es, que posee una *quididad* por ser una forma de tres lados sin que su existencia sea parte constitutiva de

<sup>1535</sup> في العقل Fî al-`aql. **Ing:** by thought / **It:** nell'intelletto

<sup>1536</sup> بالحدّ Bi-l-hadd.

<sup>1537</sup> بالمعنى Bi-l-ma`nâ: o cualitativamente

<sup>1538</sup> كثرة عقلية Kathra `aqliyya

<sup>1539</sup> سوادية Sawâdiyya.

su *quiddidad*. Es posible, pues, que cualquiera dotado de razón perciba la *quiddidad* del hombre y del triángulo sin necesidad de saber si existen o no realmente. Si su existencia fuese una parte constitutiva de su *quiddidad*, no sería inteligible esta antes de su existencia.

La existencia por tanto es relativa a la *quiddidad*, sea como concomitante<sup>1540</sup> en cuanto que la *quiddidad* existe siempre, como la del cielo; o sea por accidente después de no haber sido, como la *quiddidad* del hombre en *Zaid* y *`Amru*, y la de los accidentes y las formas creadas.

[Los filósofos] **afirman** igualmente que esta multiplicidad es inaceptable en el [Principio] *Primero*, porque carece de una *quiddidad* relacionada con Su existencia, sino que la *existencia necesaria* en Él es como la *quiddidad* en los otros [seres]: la *existencia necesaria* es una *quiddidad*, una realidad inteligible y una naturaleza real<sup>1541</sup>, al igual que el hombre, el árbol y el cielo también lo son.

Si existiese en Él una *quiddidad*, la *existencia necesaria* sería concomitante y no constitutiva. Y al ser el concomitante consecuente y causado<sup>1542</sup>, la *existencia necesaria* será causada, lo cual es contradictorio por ser Él *Necesario*.

### Digo:

*Abû Hâmid* cita las afirmaciones de los filósofos, en las que niegan la multiplicidad del Uno [Dios], para después establecer las contradicciones en las que ellos incurrieron al respecto. Nosotros observaremos, primeramente, las afirmaciones que les atribuye demostrando su grado de veracidad<sup>1543</sup>. Y examinaremos, después, tanto las objeciones que él alega en su contra, como las que menciona en su nombre en relación con esta cuestión.

**La primera** disyunción que, según él, niegan los filósofos en el [Principio] *Primero* es la división cuantitativa hipotética o real<sup>1544</sup>, consensuada por todos los que creen que el *Principio Primero* no es cuerpo; tanto los que opinan que el cuerpo está compuesto de

<sup>1540</sup> لازما Lâziman. **Ing:** in a necessary inseparable relation. / **It:** in modo necessario.

<sup>1541</sup> ماهية، وحقيقة كلية، وطبيعة حقيقية Mâhiyya, wa haqîqa kul-liyya, wa tabî'a haqîqiyya.

**Ing:** a quiddity, a universal reality and a real nature. / **It:** una quiddità, una realtà universale [logica] e una natura reale. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, III, "HAKÎKA", pp.77-78 (L.Gardet); X, "TABÎ'A", pp. 26-29 (S. Nomanul Haq); V, "MÂHIYYA", pp. 1252- 1254 (R.Arnaldez). Cf. A.-M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris, 1938; y (Supplément) *Lexiques comparés d'Aristote et d'Ibn Sînâ*, Paris, 1939. Cf. Alonso Alonso, M., S.I., *El "al-wuyûd" y la "al-mâhiyya"* (Acepciones de estas palabras), en *Al-Andalus*, XXVII (1962), pp. 299-342.

<sup>1542</sup> اللازم تابع ومعلول Al-lâzim tâbi' w ama' lûl.

<sup>1543</sup> التصديق Al-tasdîq.

<sup>1544</sup> تقدير أو وجودا Taqdîran aw wuyûdan. **Ing:** in supposition or in reality / **It:** presunta o reale.

partes indivisibles [átomos] como los que afirman lo contrario. Su demostración es lo mismo que aprobar que Él es incorpóreo, - hablaremos de ello más adelante -.

**La segunda** es la disyunción cualitativa, como la división del cuerpo en materia (*hylé*) y forma. Y esta es la doctrina de los *filósofos*, quienes **sostienen** que los cuerpos están compuestos de materia (*mâdda*) y forma. - No es este el lugar para discutir cuál de las dos doctrinas es la correcta -. Por otra parte, niegan esta disyunción en el [*Principio*] *Primero* quienes piensan que no es cuerpo. - Más adelante explicaremos la negación de la corporeidad en el [*Principio*] *Primero* en tanto que es *Ser Necesario* por sí, mediante los argumentos que suelen aplicarse precisamente en torno a esta cuestión -.

Y esto, porque, su afirmación [de *Abû Hâmid*]: **“el *Ser Necesario* es Autosuficiente - me refiero a que no depende de nada distinto de Él para subsistir<sup>1545</sup>-, mientras que el cuerpo está constituido de forma y materia (*hylé*), y ninguna de las dos es *Ser Necesario*, por no prescindir la forma de la materia ni tampoco esta de aquélla”**, es discutible. Porque el cuerpo celeste, según los *filósofos*, no está compuesto de materia (*mâdda*) ni de forma, sino que es simple. Se estima que puede ser el *Ser Necesario* por su sustancia - trataremos esta cuestión más adelante -.

Excepto *Avicena*, no conocemos a ningún *filósofo* que haya afirmado que el cuerpo celeste está compuesto de materia y de forma como los cuerpos simples que son inferiores a él. - Hemos tratado esta cuestión en más de una ocasión, volveremos a ella después -.

Dice [*Abû Hâmid*] en la **tercera** explicación, negando la multiplicidad de los atributos en el *Ser Necesario*: **“porque si estos atributos son *Seres Necesarios*, igual que la Esencia, el *Ser Necesario* sería más de Uno. Pero, si [los atributos] son causados por la Esencia, no serán *Necesarios*. Por lo tanto entre los atributos del *Ser Necesario* habrá uno que no es *Necesario*, o bien este término incluye tanto lo que es *Necesario* como lo que no lo es, lo cual es imposible y absurdo”<sup>1546</sup>**. Se aproxima a la verdad si se admite que el *Ser Necesario*, en realidad, designa un Ser que no está en una materia.

Los seres inmateriales, que subsisten por sí siendo incorpóreos, es inconcebible en ellos atributos esenciales por los que se constituya su esencia, ni atributos añadidos, que son los que se llaman “accidentes”; que aunque desaparecen, la esencia permanece, a

<sup>1545</sup> واجب الوجود مستغن عن غيره، أنه لا يتقوم بغيره Wâyib al-wuyûd mustaghni `an ghairihi, a`nî annahu lâ yyataqawwamu bi-ghairihi.

<sup>1546</sup> Averroes empela aquí también la paráfrasis.

diferencia de los atributos esenciales. Por eso es correcto atribuir los atributos esenciales al sujeto que los sustenta<sup>1547</sup> aun siendo Él mismo<sup>1548</sup>; pero no lo es adjudicarle los atributos que no son esenciales, excepto en un sentido derivado<sup>1549</sup>.

De este modo, no decimos que “el hombre es conocimiento”, como afirmamos “es animal”, sino que decimos que “es conocedor”. Es imposible, pues, que atributos similares existan en lo incorpóreo por no ser su naturaleza la misma del sujeto calificable. Por eso se llaman “accidentes”, y se distinguen del sujeto calificable tanto en la mente como extramentalmente.<sup>1550</sup>

**Si se dice** que los *filósofos* creen que el alma posee atributos similares, al estimar que está dotada de percepción, voluntad y movimiento<sup>1551</sup>, y que pese a ello es incorpórea.

**La respuesta** es que ellos no dicen que los atributos del alma sean añadidos a la esencia, sino que son atributos esenciales, cuyo sujeto que los sustenta no es múltiple en acto, sino que es una multiplicación igual a la del objeto definido por las partes de la definición. Y esto, porque, según ellos, se trata de una multiplicidad en la mente<sup>1552</sup>, y no que está en acto y es extramental. Así, por ejemplo, el *hombre* se define como “animal racional”. Sin embargo “la razón y la vida” no se distinguen en él extramentalmente en acto, como lo hacen el color y la figura.

Por eso, quienes admiten que la materia no es condición para la existencia del alma, deberán aceptar que en los seres separados existe uno en acto, y es extramental; y múltiple, por la definición. Esta es la doctrina de los cristianos respecto a las tres hipóstasis<sup>1553</sup>, no considerándolas atributos añadidos a la Esencia [de Dios], sino múltiples por la definición; es decir, múltiples en potencia y no en acto. Por eso afirman que [Dios] es tres y Uno<sup>1554</sup>; es decir, Uno en acto, y tres en potencia.

Enumeraremos después los absurdos<sup>1555</sup> en los que incurren quienes consideran que el *Principio Primero* está dotado de atributos añadidos a Su esencia.

<sup>1547</sup> الموصوف Al-mawsûf: o el sujeto calificable. **Ing:** to their subject / **It:** al soggetto cui ineriscono.

<sup>1548</sup> هي هو Hiyya huwa. Tanto los *mu`tazilîes* como los *filósofos* sostienen que los atributos de Dios *son su misma* Esencia. Doctrina contraria a la de los *ash`arîes*, según la cual, los atributos de Dios *son añadidos* a Su esencia.

<sup>1549</sup> بإشتقاق الاسم Bi-`ishtiqaq al-`ism. **Ing:** through derivative words / **It:** a causa di una imprecisiones lingüística.

<sup>1550</sup> في النفس وخارج النفس Fî al-nafs wa jâriya al-nafs. **Ing:** in the soul or in the external world / **It:** sia nell'anima sia al di fuori dell'anima.

<sup>1551</sup> مريضة، محركة Darrâka, murîda, muharrika: o es intelectual, volente y motora

<sup>1552</sup> كثرة ذهنية Kathra dhiniyya

<sup>1553</sup> الأقانيم الثلاث Al-`aqânîm al-thalâth.

<sup>1554</sup> إنه ثلاثة واحد Innahu thalâtha wâhid

<sup>1555</sup> الشناعات والمحالآت Al-shanâ`ât wa-l-muhâlât.



**La cuarta** multiplicidad es por el género y la diferencia específica, como la multiplicidad por la materia y la forma. Y esto, porque, solo existen las definiciones de los compuestos de la materia y de la forma, y no de los simples. No conviene, por tanto, discrepar respecto a la negación de la multiplicidad en la definición<sup>1556</sup> del *Principio Primero* ¡Alabado sea!

**La quinta** multiplicidad es por la pluralidad de la *quididad* y de la haecidad, la realidad fundamental de un ser<sup>1557</sup>. En realidad, la *haecidad* de los seres existentes, es un concepto mental<sup>1558</sup> que significa que “la cosa existe en lo extramental, tal como lo es en la mente”, lo cual es sinónimo de lo “verdadero”<sup>1559</sup>. Además viene designado por la cópula existencial [entre el sujeto y el predicado] en las proposiciones predicativas<sup>1560</sup>.

La palabra “existencia”, pues, tiene dos significados: uno, que se refiere a lo “verdadero”, como cuando preguntamos ¿existe o no la cosa?; ¿existe o no existe esto como tal?; y, otro, que se refiere a los seres que hacen las veces del género, como la división del “ser” en las diez categorías<sup>1561</sup>, y en la sustancia y el accidente.

Así, pues, cuando por “ser” se entiende “lo que es verdadero”, no habrá multiplicidad en lo extramental; pero, cuando se entiende como equivalente a “esencia” y “cosa”, entonces “ser” se dirá tanto del *Ser Necesario* como de los demás seres por la anterioridad y la posterioridad, como se dice “calor” del fuego y de las cosas cálidas.- Esta es la doctrina de los *filósofos* - .

Sin embargo, este hombre [*Abû Hâmid*], fundamenta su discurso [sobre la multiplicidad] en la doctrina de *Avicena*, que es errónea. Estima que la *haecidad*; es decir, la existencia de la cosa es añadida a su *quididad* en lo extramental, como si fuera

<sup>1556</sup> الكثرة الحدية Al-kathra al-haddiyya

<sup>1557</sup> أنية 'Anniyya o إنية 'Inniyya. **Ing:** existence / **It:** dell'essere in quanto tale (cf. Massimo Campanini, nota 1, pp. 303-304). Haecidad del latín *Haecceitas* (de *haec* “este” equivalente a la raíz árabe “أن” ‘Anna’); partícula que se utiliza para aseverar y confirmar algo), significa ser individual y concreto. Es principio de existencia e individuación para los existentes concretos (*op, cit, Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid, 2004). Véase también M.Alonso, *La “al-anniyya” y el “al-wuyûd”* en el problema de la esencia y existencia (Esencialidad de la “al-anniyya”), en *Pensamiento* XV (1959), pp. 375-400; y, “كتاب الحروف Kitâb al-hurûf” de *Abû Nasr (al-Farâbî)*: *El Libro de las letras*. El origen de las palabras, la filosofía y la religión (= es la segunda parte del libro). Traducción, introducción y notas de José Antonio Paredes Gandía, Madrid, 2004. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, ANNIYYA, I, p. 529 (S.Van Den BERGH).

<sup>1558</sup> معنى ذهني Ma`nâ dhihnî: o una cualidad inteligible, una aprehensión intelectual.

<sup>1559</sup> الصادق Al-sâdiq. **Ing:** the trae / **It:** il vero

<sup>1560</sup> الرابطة الوجودية في القضايا الحملية Al-râbita a-wuyûdiyya fî al-qadâyya al-hamliyya. Ibídem.

**Ing:** the copula in categorical propositions / **It:** il vincolo esistitivo che se realizza nelle proposizioni categoriche. Sobre las distintas aplicaciones del verbo “ser”. Cf. Joaquín Lomba, VI. El verbo “ser”, pp. 278- 288, Traducción de textos filosóficos del árabe al castellano, en *Traducir del árabe*. Gedisa: Barcelona. 2004.

<sup>1561</sup> المقولات العشر Al-maqlûlât al-`ashr, cf, *supra*, nota 1868.

un accidente. Mas cuando se supone que [la *haecidad*] es condición para la existencia de la *quididad* – y en el caso de que el *Ser Necesario* tuviese una *haecidad* que fuese condición de Su *quididad* - entonces el *Ser Necesario* estaría compuesto de una condición y un condicionado, y sería un ser posible.

Además, y según *Avicena*, aquello cuya existencia es añadida a su esencia tiene una causa, y la existencia es un accidente derivado<sup>1562</sup> de la *quididad*, que es a lo que se refiere aquí *Abû Hâmid* cuando dice, **“porque el hombre, antes de su existencia, posee una *quididad*. Y ésta se atribuye y es relativa a aquélla, como sucede en el triángulo; esto es, que posee una *quididad* por ser una forma de tres lados sin que su existencia sea parte constitutiva de su *quididad*. Es posible, pues, que cualquiera dotado de razón perciba la *quididad* del hombre y del triángulo sin necesidad de saber si existen o no realmente”**. Es evidente que la “existencia” a la que aquí se refiere no es la que designa las esencias de las cosas<sup>1563</sup> – es decir, que pertenece a su género<sup>1564</sup> -, ni tampoco a la cosa extramental.

Y esto, porque, “ser” tiene dos acepciones: una, que se refiere a lo que es “verdadero”; y otra, que significa lo contrario del no-ser<sup>1565</sup>. Y esta última es la que se divide en *los diez géneros*; *sumum genus* y es su Género; *Genus Generalissimum*<sup>1566</sup>. Este [ser] es anterior a los otros seres por el segundo modo - me refiero a las cosas que son extramentales -, que es lo que se predica de de *las diez categorías* por la anterioridad y la posterioridad.

En este sentido, definimos la *sustancia* como “lo que existe *per se*”, y el *accidente* como “lo que existe en el ser que existe por sí”. El *ser* que significa lo “verdadero” es común a todas las categorías, y es un concepto mental; es decir, que “la cosa existe en lo extramental tal como lo es en la mente”. Y, este conocimiento es previo al de la *quididad* de la cosa - es decir, que no es necesario conocer la *quididad* de la cosa para que conste su existencia -. Y la *quididad* que precede al conocimiento del *ser* en nuestra mente, no es en realidad una *quididad*; sino la explicación del significado de un término, de modo que cuando consta que ese concepto existe en lo extramental, su *quididad* será también su definición.

<sup>1562</sup> عرض لاحق `Ard lâhiq. Es decir, no es inherente ni constitutivo.

<sup>1563</sup> ذوات الأشياء Dhawât al-ashiâ`

<sup>1564</sup> الذي هو كالجنس لها Al-ladhî huwa ka-l-yins lahâ.

<sup>1565</sup> على الذي يقابله العدم `Alâ al-ladhî yyuqâbiluhu al-`adam.

<sup>1566</sup> الأجناس العشرة Al-`aynâs al-`ashra. Cada una de las diez categorías aristotélicas reciben el nombre de *sumum genus* “el mayor de los géneros”. وهو كالجنس لها Wa huwa ka-l-yins lahâ. Su *Genus Generalissimum* “el más general de los géneros” es un género que no es especie de ningún otro género de rango superior. *Ibidem*.

En este sentido **afirma** [Aristóteles] en su libro “*Categorías*” que “los universales inteligibles llegan a existir por sus particulares”<sup>1567</sup>, y que estos son inteligibles por sus universales”<sup>1568</sup>. Y, también, en su libro “*Sobre el alma*” **sostiene** que “la facultad con la que se percibe que la cosa es designada como tal y existe, no es la misma que la facultad con la que se percibe su quiddidad”. En este sentido **dice** que “los particulares existen en la realidad, y los universales en la mente”<sup>1569</sup>. De ahí que el significado de lo “verdadero” sea el mismo tanto en los seres materiales como en los seres separados.

La afirmación de quienes **sostienen** que la existencia es añadida a la *quiddidad* y no un constituyente sustancial del ser, es errónea por completo; al implicar que “existencia” designa un accidente común y extramental a las diez categorías, que es la doctrina de Avicena. Y, **si se dice** que este accidente existe, **se preguntará**: ¿significa lo “verdadero” o es otro accidente que existe en él? Habrá entonces accidentes infinitos, y esto es imposible. - Ya hemos explicado esto en más de una ocasión -.

Creo que es este el sentido [de “existencia”] que *Abû Hâmid* quiso negar del *Principio Primero*, que es rechazable en todos los seres y *a fortiori* en el [Ser] *Primero*, y que es una doctrina falsa.

Tras haber expuesto la doctrina [de los *filósofos*] sobre el significado de la unión [de la Existencia y de la *quiddidad* en Dios]<sup>1570</sup>, procedió a mencionar las contradicciones en las que ellos supuestamente incurrieron.

#### **Dice** [*Abû Hâmid*]:

No obstante **sostienen** que el Creador, Altísimo, es Principio, Primero, Existente<sup>1571</sup>, Sustancia, Uno<sup>1572</sup>, Eterno, Imperecedero, Conocedor, Intelecto, Inteligente, Inteligible, Agente, Creador, Volente<sup>1573</sup>, Omnipotente, Vivo<sup>1574</sup>, Amante, Amado, Placer, Deleite, Generoso y Pura Bondad<sup>1575</sup>. Y que todos estos atributos remiten a un mismo concepto exento de cualquier multiplicidad -¡lo cual es asombroso!-. Después **añade**:

Es necesario, pues, que estudiemos a fondo su doctrina para, en primer lugar, entenderla y posteriormente objetarla y no lanzarnos a ciegas. Es fundamental para

<sup>1567</sup> أشخاص Ashjâs. **Ing**: their particulars / **It**: gli individui.

<sup>1568</sup> كتاب المقولات “Kitâb al-maqûlât”. Según M. Campanini esta afirmación no consta en *Categorías*.

<sup>1569</sup> كتاب “النفس” “Kitâb al-nafs”, *De Anima*, Libro Beta (II), 5, 417 b 22 (op, cit, *Ibid*, nota 1, p.306)

<sup>1570</sup> الإتحاد Al-’ittihâd: o unificación, identificación

<sup>1571</sup> موجود Mawyûd: Ser. A veces empleado como sinónimo de Existencia (وجود Wuyûd)

<sup>1572</sup> واحد Wâhid: Único. **Ing**: a monad / **It**: un Unico.

<sup>1573</sup> مرید Murîd: o dotado de voluntad

<sup>1574</sup> حي Hayy: Viviente

<sup>1575</sup> خير محض Jair mahd. **Ing**: the absolute good / **It**: il Bene assoluto.

comprenderla [saber] que, - para ellos [los *filósofos*] -, la esencia del *Principio Primero* es Una, y que Sus nombres solo se multiplican añadiéndole o negando algo de Él.

Con todo, ni la negación ni la afirmación<sup>1576</sup> [de los atributos] implican multiplicidad en la Esencia. Por lo tanto, ellos no deberán refutar las numerosas negaciones y afirmaciones, empero todo se lo atribuyen a la negación y a la afirmación, **diciendo** que de Él se predica que es:

- \* *Primero*, por existir antes que los demás seres;
- \* *Principio*, por depender de Él la existencia de los otros, por ser su Causa, y por expresar Su relación con Sus seres causados;
- \* *Existente*, por ser [Su existencia] evidente<sup>1577</sup>;
- \* *Sustancia*, por no subsistir Su existencia en ningún sujeto, lo cual es una negación;
- \* *Eterno*, por negar de Él la no existencia *al principio (a parte ante)*.
- \* *Imperecedero*, por negar de Él la no existencia *al final (a parte post)*.

Por ser *Eterno* e *Imperecedero* se deduce que a Su existencia ni le precede ni le sigue la no existencia.

\* *Ser Necesario*, por ser Incausado, mientras que Él es Causa de los otros. Es pues una suma de negación y afirmación al ser lo primero una negación, y lo segundo, una afirmación que expresa Su relación con los otros seres.

\* *Intelecto*, por ser Inmaterial. Todo ser que posee esta cualidad es *Intelecto*; esto es, percibe Su esencia, es consciente de ella<sup>1578</sup>, y percibe a los otros. - Esta es la definición de la esencia de Dios, Altísimo; es decir, es un Ser Inmaterial e Intelecto, pues ambos significan lo mismo -.

\* *Inteligente*, al ser Él mismo<sup>1579</sup> *Intelecto*, tiene un *Inteligible* que es Él mismo: se percibe a Sí mismo y es consciente de ello. Es *Intelecto*, *Inteligente* e *Inteligible* al ser todo uno: es *Inteligible* en cuanto es una *quididad* inmaterial y conocida por Él mismo al ser *Intelecto*; esto es, es una *quididad* inmaterial que nada se le oculta. Cuando percibe a Sí mismo es *Inteligente*, cuando Él mismo es objeto de Su propia intelección es *Inteligible*<sup>1580</sup>, y cuando Su percepción es por Sí y no añadida a Su esencia, es

<sup>1576</sup> الإضافة Al-salb, al-`idâfa (pl. Al-sulûb, al-`idâfât).

<sup>1577</sup> معلوم Ma`lûm: o conocido.

<sup>1578</sup> يعقل ذاته ويشعر بها yya`qilu dhâtahu wa yyash`uru bihâ.

<sup>1579</sup> ذاته dhâtahu: o Su esencia.

<sup>1580</sup> ولما كان نفسه معقولا لنفسه، كان معقولا Wa lammâ kâna nafsuhu ma`qûlan li-nafsihi, kâna ma`qûlan.



del universo es añadida a su atributo de Conocedor del universo, al ser Su conocimiento del universo la causa de que el universo emana de Él, ni ser Conocedor del universo es añadido a Su conocimiento de Sí mismo, al no conocerse a Sí mismo el que no conoce que es *Principio* del universo.

Ser *Agente* significa que se conoce a Sí mismo por las *primeras intenciones*, y que conoce el universo por las *segundas intenciones*<sup>1586</sup>.

\* *Omnipotente*, que Él es *Agente*, en relación con lo que acabamos de establecer; es decir, de Su existencia emanan los decretos<sup>1587</sup> que determinan el orden en el universo, del modo más perfecto y bello posible.

\* *Volente*, que conoce todo lo que emana de Él y sin coacción. Sabe que Su perfección reside en que el universo emana de Él. En este sentido conviene decir que al ser *Complaciente*<sup>1588</sup>, es *Volente*, porque Su voluntad es Su misma potestad. Esta, Su mismo conocimiento, y éste, Su misma esencia, y todo depende de Ella.

Ahora bien, no adquiere Su conocimiento de las cosas, porque, sino, Él adquiriría alguna cualidad o perfección de los otros, y esto es imposible en el *Ser Necesario*.

Nuestro conocimiento [humano], por el contrario, es de dos clases: el conocimiento de una forma, como la forma del cielo, de la tierra; y, el conocimiento creativo de algo y cuya forma desconocemos, pero que, al imaginarla primero en nuestra mente, después la creamos. La existencia de la forma es por tanto adquirida del conocimiento, y no al contrario. - De esta clase es el conocimiento del *Primero* por ser la representación del orden en Su esencia causa para que el orden emane de Ella<sup>1589</sup>.

De hecho, si la representación de un simple trazo o una grafía cualquiera en nuestra mente fuese suficiente para crear la forma, nuestro conocimiento sería equivalente a nuestra capacidad y voluntad. Pero, dada nuestra incapacidad, no basta nuestra imaginación para crearla, sino que necesitamos un nuevo acto de voluntad procedente de la facultad apetitiva<sup>1590</sup>, para que la fuerza motora active los músculos y los nervios de nuestros órganos<sup>1591</sup>, y que, al ponerse en movimiento, la mano pueda manejar la pluma y la tinta. Sólo entonces se producirá la forma imaginada en nuestra mente. Su

<sup>1586</sup> بالقصد الأول، بالقصد الثاني Bi-l-qasd al-awwal, bi-l-qasd al-thânî. **Ing**: in first intention, in second intention / **It**: in primo luogo, secondariamente.

<sup>1587</sup> المقدرات Al-maqdûrât. **Ing**: the powers / **It**: gli effetti della potenza divina.

<sup>1588</sup> راضٍ Râdî. **“RIDÂ”** término místico. Cf, Encyclopédie de l’Islam, VIII, p 526. Cf

L.Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954.

<sup>1589</sup> تمثل النظام في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته Tamathu-thul al-nizâm fi dhâtihi sabab li-fayyadân al-nizâm `an dhâtihi.

<sup>1590</sup> قوّة شوقية Quwwa Shawqiyya.

<sup>1591</sup> الأعضاء الآلية Al-a`dâ` al-`âliyya.

existencia en nuestra mente no se debe, por tanto, ni a nuestra capacidad ni voluntad, sino que nuestra fuerza procede del principio motor de nuestros músculos, y que a su vez es movido por esta forma<sup>1592</sup>.

Pero ello no es así en *el Ser Necesario*, al no estar constituido por cuerpos en cuyas partes crece la fuerza. Por eso, Su poder, voluntad, conocimiento y esencia son lo mismo.

\* *Vivo*, que Él posee un conocimiento del cual emana la existencia que se llama “Acto”. El *Viviente* es Agente dotado de intelección<sup>1593</sup>, porque Su esencia guarda relación con Sus actos - según hemos mencionado antes -; y no ocurre como en nuestra vida, cuya existencia se debe a dos facultades distintas de las cuales surgen nuestra percepción y acto. Por eso Su vida es su misma Esencia.

\* *Generoso*, que de Él emana el todo sin interés alguno. *Generoso* significa también las dos acepciones siguientes:

1- Que el que reciba la dádiva obtenga un beneficio, porque regalar a quien no lo necesita, no significa generosidad;

2- Que el dadivoso actúe desinteresadamente; es decir, que su acción no sea por necesidad propia: no realizan un acto dadivoso quienes buscan la alabanza o el perdón, y desean ser recompensados.

La verdadera generosidad es propia de Dios, Altísimo, puesto que con Su generosidad no busca ni el perdón ni la alabanza. Ser “Generoso” define Su existencia en relación con Su acto, negando cualquier interés en Él, lo cual no implica multiplicidad en Su esencia.

\* *Pura Bondad*, significa que Su existencia está exenta de cualquier imperfección y posible privación<sup>1594</sup>. La malicia, por ejemplo, no posee esencia, señala solo la privación e imperfección de una sustancia. La existencia como tal es “bien” y se refiere a la negación de cualquier imperfección o malicia. *Bondad* se dice del que es Causa del orden de las cosas, y al ser *el Primero* Principio del orden de todo es *Bondad*. Este nombre se le atribuye en relación con algo.

\* *Ser Necesario*, indica que es un Ser Incausado, y que nunca habrá una causa para su no existencia.

<sup>1592</sup> بل كانت القدرة فينا عن المبدأ المحرك للعضل، وهذه الصورة محرّكة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة Bal kânat al-qudra finâ `ani-l-mabda' al-muharrrik li-l-`adl, wa hadhihi al-sûra muharrika li-dhâlika al-muharrrik al-ladhî huwa mabda' al-qudra.

<sup>1593</sup> الفعّال الدّراك Al-fa`âl al-darrâk

<sup>1594</sup> إمكان العدم Imkân al-`adam

\* *Amante, Amado, Placer y Deleite*,<sup>1595</sup> quiere decir que toda belleza, esplendor y perfección son amados y deseados por *el Ser Perfecto*, que el placer consiste en la percepción de la perfección óptima<sup>1596</sup>. - Si alguien supiese que su propia perfección reside en abarcar con su conocimiento todos los inteligibles - si ello fuese posible -, además de la belleza de su propia imagen, la perfección de su potencial y la fuerza de sus miembros; y, en suma, fuese consciente de poseer toda perfección posible<sup>1597</sup>. Si todo ello fuese posible imaginarlo en un solo hombre, amaría y gozaría de su perfección, y su placer disminuiría según su privación e imperfección, porque la alegría [absoluta] no subyace en lo efímero ni en lo que es susceptible de serlo -.

El [*Ser*] *Primero*, sin embargo, posee el esplendor y la belleza sublimes: la belleza producida y percibida por Él está exenta de cualquier imperfección o merma. De ahí que Su perfección, Su amor y deseo estén por encima de otros, al igual que Su deleite de esa perfección.

Nuestra perfección, por el contrario, no se parece en absoluto a la divina, al merecer Ésta ser definida como, *Placer, Gusto y Bondad*<sup>1598</sup>, aunque nosotros seamos incapaces de expresar estas cualidades<sup>1599</sup> con palabras. Por ello no utilizamos la metáfora, como solemos hacer con *volente, libre y agente*, convencidos de que Su voluntad, poder, y conocimiento son distintos de los nuestros. Puede ser incluso posible que “Placer” sea un término inapropiado, en cuyo caso convendría cambiarlo.

En definitiva, todo ello significa que Su estado es más noble que el de los ángeles, que Él es más digno de ser alabado, y que el estado de los ángeles es más noble que el nuestro. Si el placer se limitara al deseo de comer y copular, el estado del asno y el del cerdo serían más nobles que el de los ángeles. El único placer del que gozan los ángeles que son *Principios* Inmateriales es su felicidad al ser privilegiados por una perfección y belleza indefectibles. Sin embargo, la posición del [*Ser*] *Primero* está por encima de la

<sup>1595</sup> عاشق و معشوق و لذيق و ملذذ `Ashiq wa ma`shûq wa ladhîdh wa multadh. Son términos técnicos de la mística. Cf. A.-M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, IV, “IShk”, p. 124; II, “DHAWK”, p. 228.

<sup>1596</sup> الكمال الملائم Al-kamâl al-mulâ`im. Su propia perfección [traducción incierta].

<sup>1597</sup> ومن عرف كمال نفسه في إحاطته بالمعلومات، لو أحاط بها، وفي جمال صورته وكمال قدرته وقوة أعضائه، وبجملة إدراكه لحضور كل كمال هو ممكن له Wa man `arafa kamâl nafsîhi fî `ihâtatihi bi-l-ma`lûmât, law `ahâta bihâ, wa fî yamâl sûratihi wa kamâl qudratihi wa quwwat `a`dâ`îhi, wa bi-l-yumla idrâkuhu li-hudûri kul-li kamâlin huwa mumkin lahu.

<sup>1598</sup> اللذة، السرور، الطيبة Al-ladha, al-surrur, al-tîba

<sup>1599</sup> المعاني Al-ma`ânî: o conceptos.



de los ángeles; esto es, los Intelectos Inmateriales<sup>1600</sup>, al ser *posibles en sí*, y *necesarios por otro*.

La *posibilidad de la privación* es una especie de malicia e imperfección: no existe nada absolutamente exento del mal, salvo el [Ser] *Primero*, que es la *Pura Bondad*; poseedor del esplendor y la belleza perfectos, es *Amado* tanto si lo aman o no los demás, y es *Inteligente e Inteligible* tanto si lo perciben o no los otros.

Todas estas cualidades se refieren a Su esencia y a Su intelección, siendo la intelección de Su esencia esa misma Esencia por ser Él *Puro Intelecto*<sup>1601</sup>. Todos significan lo mismo.

Este es nuestro método para explicar su doctrina. Pero, al ser estas cuestiones opinables, explicaremos cuales entre ellas son las correctas – aun siendo incompatibles con sus principios [de los *filósofos*] - y cuales no lo son en absoluto<sup>1602</sup>.

Volvamos pues a las cinco clases de multiplicidad que ellos niegan a fin de demostrar que son incapaces de probarlas. Expliquemos cada una por separado.

### Digo:

La mayoría de los asertos de *Abû Hâmid* sobre las doctrinas de los *filósofos* respecto a que el Creador ¡Alabado sea! es Uno con múltiples atributos, son excelentes e indiscutibles, excepto **su afirmación** de que “llamar a [Dios] “Intelecto” es “una cualidad negativa””<sup>1603</sup>. Sino que, más bien - según los *peripatéticos*<sup>1604</sup> - es el atributo más propio para Su esencia. Y esto se contradice con la opinión de *Platón* de que el *Principio Primero* es distinto del *Intelecto*, y que no se define como tal.

Asimismo, **su aserción** [de *Abû Hâmid*], que en los *Intelectos separados* [de la materia]<sup>1605</sup> existe la posibilidad, la privación y maldad<sup>1606</sup>, no es de ellos [los *peripatéticos*]. - Volvamos entonces a lo que él les responde sobre las cinco cuestiones-.

<sup>1600</sup> العقل المجرد (عن المادة) Al-`uqûl al-muyarrada (`ani al-mâdda). Literalmente, los intelectos abstraídos (de la materia).

<sup>1601</sup> عقل مجرد (= محض) Aql muyarrad. **Ing:** pure intellect / **It:** pura Intelligenza.

<sup>1602</sup> وهذه الأمور منقسمة إلى مايجوز إعتقاده، فنبين أنه لا يصح على أصلهم، وإلا ما لا يصح إعتقاده، فنبين فسادهم. Wa hadhihi al-`umûr munqasima `ilâ mâ yyayûzu `Ttiqâduhu, fa nubayyinu annahu lâ yyasihhu `alâ aslihim, wa `ilâ lâ yyasihhu `Ttiqâduhu, fa-nubayyinu fasâdahu.

<sup>1603</sup> معنى سلبي Ma`nâ salbî

<sup>1604</sup> الفلاسفة المشاؤون Al-falâsifa al-mashâ`ûn.

<sup>1605</sup> العقل المفارقة Al-`uqûl al-mufâriqa. Sinónimo de العقل المجرد.

<sup>1606</sup> فيها إمكانا وعدمًا وشرًا Fihâ `imkânan wa `adaman wa sharran.

## CONCLUSIONES

El propósito de nuestra traducción de las dos obras juntas del *Tahâfut* por primera vez al español, pretende ser un intento, si no perfecto, sí lo más serio y riguroso posible, de facilitar tanto al amante de la filosofía medieval en lengua árabe como al público en general, las dos obras más emblemáticas, en la historia de la filosofía y del pensamiento, de dos insignes pensadores de los siglos XI y XII principales representantes del Oriente islámico y de al-Andalus; esto es, el teólogo persa Algacel y el filósofo cordobés Averroes. No obstante, en pleno siglo XXI; es decir, después de más de ocho siglos desde la fecha de su composición, las dos obras del *Tahâfut* han permanecido inéditas, pues hasta la fecha no existe en español ninguna traducción completa de las dos juntas.

Nuestro objetivo pues es rellenar este vacío y en esto reside la novedad de la presente tesis. Para ello, hemos basado nuestra traducción – como ya se ha dicho – en las ediciones árabes actualizadas, y hemos cotejado también las traducciones existentes hasta la fecha, cuyas variantes y explicaciones ofrecemos a pie de página a fin de que el lector pueda comparar las distintas interpretaciones y formas de traducción propuestas.

En relación a lo que suponía el ataque de Algacel a los filósofos para la continuidad de la filosofía en tierras del Islam, las opiniones son divergentes. Para, algunos, como Henri Corbin: *“Tan falso sería decir que la filosofía, después de Algacel, debió trasladarse al Occidente islámico, como decir que la filosofía no se volvía a recuperar del golpe que él le habría asestado. La filosofía se quedó en oriente, y resultó tan poco afectada que ha habido avicenianos hasta nuestros días”*<sup>1607</sup>.

Otros, como Rafael Ramón Guerrero, opinan lo contrario: *“...el tradicionalismo islámico venció al racionalismo griego implantado en tierras islámicas. Sólo en este sentido cabe afirmar, sin lugar a dudas, que Algacel significó el fin de la Falsafa en Oriente”*<sup>1608</sup> y en relación con Averroes, dice lo siguiente: *“la muerte de Averroes*

---

<sup>1607</sup> Henri Corbin. *Historia de la filosofía islámica*. Traducción de agustín López, María Tabuyo y Francisco Torres Oliver. Madrid: Trotta, 1994, p.174.

<sup>1608</sup> Rafael Ramón Guerrero. *Filosofías árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2001 p.176

*representó el fin de la filosofía, en el sentido en que se ha venido entendiendo aquí, en el mundo islámico. La cima a la que había llevado la razón por medio de su obra no encontró sostenimiento ni apoyo en la posteridad. La razón quedó confinada al ámbito de la lógica exclusivamente”<sup>1609</sup>.*

Añadimos finalmente, como es preceptivo en esta clase de trabajos, un glosario español-árabe a fin de facilitar al lector las distintas variantes de cada término traducido; la bibliografía utilizada y los anexos de los textos en árabe objeto de nuestra traducción.

---

<sup>1609</sup> *Ibíd.*, pp.244 -245.

## **GLOSARIO ESPAÑOL - ÁRABE**

## Glosario común a los dos *Tahâfut* de Algacel y de Averroes<sup>1610</sup>

**Absoluto (en-):** (bi-) 'itlâq, mutlaqan

**Absurdo(os):** muhâl (- âlât), hamâqa, 'ihâla, lâ ma`nâ lahu, fâsid, lâ yyu`qalu, bâtil.

**Accidente (s):** `ard (pl. a`râd, `awârid).

----- **concomitante:** `ard lâhiq.

----- **del cuerpo:** al `awârid al-badaniyya

----- inherentes: a-lawâhiq a-lâzima

- **Accidental (es):** `aradî (pl. `aradiyya), bi-l-`arad, târi', mawsûf bi-ttarayyân.

- **Por accidente:** `âridan, bi-l-`arad, fî al-`arad, bi-ttarayyân

----- **y por segunda vez (accidental y secundario) vs. por primera vez**

**y en esencia:** bi-l-`arad wa thâniyyan vs. awwalan wa bi-dhât.

- **Por ocurrencia accidental y por unión:** bi-ttarayyân wa-l-muqârana

**Acción (es), acto (s):** fi`l (pl. af`âl).

----- **controlado:** fi`l muhkam.

----- **divino, Su acción:** al-fi`l al-`ilâhî.

----- **natural:** fi`l tabî`î

----- **y pasión:** fi`l wa `infî`âl

----- **voluntario:** fi`l `irâdî

----- **éticas y prácticas:** al-`a`mâl al-juluqiyya wa-l-`amaliyya.

----- **necesarias civiles:** al-sanâ`i` al-ddarûriyya al-madaniyya

- **Acto intelectual, acto del entendimiento:** fi`l `aqlî, fi`l al-`aql.

- **Actos contractuales:** al-`îyâbât.

- **Actos ordenados inteligibles:** al-af`âl al-muntazima al-ma`qûla

- **En acto:** fi-l-fi`l, bi-l-fi`l

- **No acción:** a-tark

- **Actúa sobre algo creado:** yyaf`alu muhdath

- **Actitudes y disposiciones:** al- hai`ât wa-l-malakât

**Acepción (es) (expresión (es), término (os), vocablo (s)):** lafz (alfâz)

**Adalid:** qâ`id al-yaish

**Admisible:** musallam, yâ`iz, yawâz

**Adquirido (o en hábito):** mustafâd

- **El que adquiere o recibe:** mustafîd

**Adquisición:** doctrina ash`arî de "al-kasb; al-`iktisâb"

**Adular (engatusar):** mudâhanat

**Afirmación (aserto, aseveración, razonamiento, sentencia):** qawl, `ithbât, `îyâb.

- **Sentencia común:** qawl mash-hûr.

**Afirmaciones y negaciones:** al-`idâfât wa-ssalb.

**Afluencia (flujo):** sarayyân

**Agente (s):** fâ`il (pl. fâ`ilîn)

----- **aspirante y volente =dotado de deseo y voluntad:** tâlib murîd

<sup>1610</sup> Hemos utilizado el sistema de transcripción simplificado sin los signos diacréticos, y hemos marcado las vocales largas con acento circunflejo. El apóstrofo representa a la vez el hamza ( ' ء) y el `ayyn ( ` ع).

----- **creador:** fâ`ilan sâni`an, al-fâ`il al-mûyid  
 ----- **dotado de voluntad, volente, que quiere:** murîd  
 ----- **que verifica el cambio (agente transformador):** mughayyir  
 ----- **que verifica la composición o que la lleva al acto:** murakkib, murakkib fâ`il  
 ----- **libre:** fâ`ilan mujtâran  
 ----- **no pasivo:** fâ`il ghair munfa`il  
 ----- **que haga desaparecer (aniquilador):** mu`dim  
 ----- **que lo distinga en particular, que distingue entre dos iguales (principio particularizador/ especificador):** mujassis yuyjassisu  
 ----- **que lo lleve de la potencia al acto:** mujriy  
 ----- **causados:** al-fâ`ilât al-maf`ûla.

**Alarifes:** al-`urafâ`

**Alegación (tesis, pretensión):** da`wâ

**Alegar (aducir, argüir):** awrada, `allala, `istadalla

**Alegorías:** amthila

**Alfaquíes (juristas, jurisconsultos):** al-fuqahâ`

**Algo, cosa:** shai`

- **Por / con algo:** bi-shai`
- **De algo y no de la nada:** min shai` lâ min lâ shai`
- **Para algo:** min ayli shai`

**Alma (s), mente:** nafs (pl.nufûs)

----- **animal (es):** nafs bahîmiyya, a-nafs al-hayyawâniyya (pl. a-nufûs al-hayyawâniyya).

----- **celeste (s):** a-nafs al-samâwiyya (pl.nufûs al-samâwât, a-nufûs al-falakiyya).

----- **creadoras:** a-nufûs al-mujalliqa.

----- **de la (s) esfera (s):** nafs al-falak (pl. a-nufûs al-falakiyya)

----- **de los muertos:** nufûs al-amwât

----- **eterna:** nafs azaliyya, nafs qadîma

----- **humana (s):** nafs majlûq (pl.nufûs al-`âdamiyyîn, a-nufûs al-`insâniyya; al-bashariyya).

----- **humana racional:** a-nafs al-`âqila al-`insâniyya.

----- **impuras:** a-nufûs al-mulattaja

----- **individuales:** tashajjasat al-nufûs

----- **inteligible:** nafs `âqila

----- **motoras:** a-nufûs al-muharrika

----- **racional:** nafs nâtiqa

----- **regidora:** a-nafs al-mudabbira.

----- **resucitadas:** a-nufûs al-mahshûra.

----- **santa y pura:** nafs muqaddasa sâfiyya.

----- **separadas de los cuerpos:** a-nufûs al-mufâriqa li-l-abdân

----- **vegetativas:** a-nufûs al-nabâtiya

**Alteración (corrupción):** fasâd, `istihâla

**Alteridad (otredad, otro):** al-ghairiyya, al-ghair.

**Amado:** ma`shûq

**Amante:** `âshiq

**Analogía, silogismo:** qiyyâs

----- **racional:** qiyyâs al-`aql

- **Por analogía:** bi-l-qiyyâs, musta`âr

**Ángeles:** malak, malâ`ika

**Animal, (ser animado, ser vivo):** hayyawân

----- **engendrado y no engendrado (que procrea y que no procrea)**: al-hayyawân  
al-mutanâsil wa-l-ghair al-mutanâsil.  
----- **y humano**: hayyawân insân  
**Animalidad**: hayyawâniyya  
**Animico (ser animado, dotado de alma)**: nafsiyya, nafsânî, mutanaffas  
**Aniquilación (destrucción)**: fanâ´, ´ifnâ´, i`dâm  
**Antecedente**: muqaddam  
**Anterioridad**: taqaddum, sabq, qabl  
- **Por anterioridad y posterioridad**: bi-taqdîm wa ta´jîr.  
**Antes (el-)**: (al-) qabl  
**Anticipar las conclusiones a la demostración (el argumento conocido como petición de principio)**: al-musâdara `alâ al-matlûb  
**Antropófago**: al-´âkil  
**Antropomorfización [de Dios]**: al-tashbîh  
**Anulación (invalidación, nulidad)**: ´ibtâl  
**Anular (invalidar, considerar nulo, demostrar que es falso, refutar)**: abtala  
**Añadida (adicional)**: zâ´ida  
**Apogeo**: ´awy  
**Aprender**: fahm  
**A primera vista**: bâdi´a a-ra´yy  
**Apriorístico**: awwalî  
**Aprobación, asentimiento**: tasdîq  
**Aproximación a Dios**: a-ttaqarrub ´ilâ Allah.  
**Arbitrariedad, arbitrario (juicio absurdo)**: tahakkum  
- **Mera arbitrariedad**: tahakkum mahd  
**Argumento(s) (prueba (s))**: dalîl (pl.adilla).  
----- **apodíctico(s) (demostración)**: burhân (pl.barâhîn)  
----- **decisivo**: al-burhan al-qat`î  
----- **racional (es) (indicios probados racionales)**: dalîl `aqlî (pl.adillat al-`uqûl).  
**Aritmética**: hisâb  
**Arte (s)**: fann, sinâ`a  
----- **del Kalâm (teología islámica)**: sinâ`at al-kalâm  
----- **de la diléctica**: sinâ`at al-yadal  
----- **de la medicina**: sinâ`at a-ttibb  
----- **especulativas, teóricas**: al-sanâ´î al-nazariyya; al-`ilmiyya.  
----- **práctica (s)**: al-sanâ´î al-`amaliyya  
**Artículo de fe**: `aqâ´id a-shar`.  
**Artífice (s)**: sâni` (pl. sunnâ`)  
----- **creados**: al-sunna` al-majlûqûn  
**Ascendente (s)**: tâli` (pl.tawâlî`)  
**Asimilar**: a-ttamthîl  
**Asociado (s)**: sharîk  
**Aspecto (s)**: wayh (pl.wuyûh), hayy´a  
----- **posicional y local**: hayy´a fî-l- wad` wa-l-´ayyn  
**Astro (s)**: kawkab (pl.kawâkib)  
----- **que no son fijos**: al-kawâkib al-mutahayyira.  
**Astronomía**: `ilm a-nuyûm, ahkâm a-nuyûm  
**Astrónomos**: ashâb `ulûm al-ttanyîm  
**Atestiguado ininterrumpidamente**: tawâthara naqluhu  
- **No está atestiguado**: lam yyatawâthar.

**Átomo (sustancia simple, la partícula indivisible):** yawhar fard, al-yuz'al-ladhî lâ yyatayaza'.

**Atributo (s):** sifa (pl.sifât), na`t, mahmûl

----- **accidentales:** al-`aradiyya

----- **afirmativo (s):** wasf thâbit (pl.sifât al-`ithbât)

----- **concomitante:** sifa lâzima

----- **de la necesidad:** na`t al-wuyûb

----- **de la perfección:** sifât al-kamâl

----- **divinos:** al-sifât al-`ilâhiyya

----- **esenciales, de Su esencia:** sifât a-dhât, sifât dâtiyya, al-sifât al-nafsâniyya

----- **eficiente primero:** al-sifa al-fâ`iliyya al-`ûlâ

----- **imaginativos; supuestos:** mutawahhama

----- **negativos:** sifât al-salb, maslûba

----- **operativos, relativos a Su acción:** sifât al-fi`l

----- **pasivo:** sifa infî`âliyya

----- **relativos:** mudâfa

----- **simultánea con a la esencia del Primero:** sifât muqârana li-dhâti al-awwal.

**Ausente (lo-), invisible:** (al-) ghaib

**Autosuficiente (que se basta a Sí mismo):** ghaniyy mutlaq

**Aversión, (antipatía, hostilidad):** `adâwa, nufra.

**Axiomas indiscutibles:** al-awâ`il al-yyaqîniyya

**Benevolente:** al-mun`im

**Bienaventurados (lit. los moradores del paraíso):** ahl al-yanna.

**Blancura vs.negrura (lo blanco vs.lo negro):** bayyâdiyya vs.sawâdiyya

**Bondad, Bien:** jair, tâba

- **Pura bondad:** jair mahd

**Buenas obras:** al-jayyrât

**Cálamo:** al-qalam

**Cálculos precisos:** a-ttadbîrât al-mutqana.

**Calificable, (el sujeto que sustenta los atributos):** al-mawsûf.

**Calor:** harâra

----- **ánimico/ espiritual:** al-harâra al-nafsâniyya

----- **elemental/ natural del fuego:** harârat al-nâr al-`ustuqusiyya.

----- **innato o natural:** al-hârr al-gharîzî, al-harâra al-gharîziyya.

**Calumnia:** tajarrus

**Cambio (s) (mutación, variación, alteración):** taghayyur (pl.taghayyurât), tabaddul

----- **e influencia:** taghayyur wa ta`thîr

**Cantidad:** kammiyya, al-kamm, miqdâr

----- **continúa:** kammiyya muttasila

----- **discontinúa:** kammiyya munfasila

**Capacidad, (poder, omnipotencia, potestad):** qudra

**Característica/ concepto:** ma`nâ.

**Características propias:** jawâss.

**Castigo:** `iqâb, `adab

**Casualidad, (convención (por-), casualmente, por unanimidad):** ittifâqan, bi-l-ittifâq, wa-l-ittifâq.

**Categoría de la afirmación:** maqûlat al-`idâfa



**Categorías (las diez-):** al-maqlât, al-aynâs (al-`ashr): sustancia, cantidad, cualidad, relación, dónde, cuándo, posición, tener, acción y pasividad.

**Causa (s):** sabab (pl. asbâb), `illa (pl. `ilal).

-----adicional: `illa zâ`ida.

-----creada (s): sabab hadith (pl. asbâb hâditha)

-----de las causas: `illat al-`illa, musabbib al-asbâb.

-----divinas: al-asbâb al-`ilâhiyya.

-----eficiente (s), agente: `illa fâ`ila; fâ`iliyya, mûyid, fa`âl, mûyid fâ`il

-----remotas: asbâb fâ`ila ba`ida.

-----formal, material y final: al-fâ`il, al-sûra, al-hayûlâ, al-ghâyya.

-----eterna: `illa qadîma

-----incausada: `illa lâ `illa lahâ

-----infinitas: `ilal lâ nihâyya lahâ

-----inmediata: al-`illa al-qarîba.

-----natural aparente: sabab tabî`i zâhir.

-----necesaria: mûyib

-----primera: al-`illa al-`ulâ, musabbib al-asbâb, sinj.

-----principal: mustanad

-----receptiva, receptora: `illa qâbiliyya

-----simple: `illa basîta

-----visibles y presentes: al-`asbâb al-mushâhada al-hâdira

- Por una causa: li-`illa, bi-`illa

**Causado (s), efecto (s):** musabbab, ma`lûl (pl. ma`lûlât).

-----necesario: mûyab

-----primero, primer causado: al-ma`lûl al-awwal

-----segundo: al-ma`lûl al-thânî

**Causalidad (por-):** (bi-) ssababiyya

**Certeza:** thubût, yyaqîn

- Ciertos y conjeturables: al-yyaqîn wa-l-maznûn

**Cese, desaparición:** zawâl

**Cielo (s):** samâ` (pl. samâwât)

-----novenos: al-samâ` al-tâsi`a.

**Ciencia (s), conocimiento (s):** `ilm (pl. `ulûm), ma`rifa

-----de la alquimia: `ilm al-kimyyâ`.

-----de la interpretación [de los sueños]; oniromancia: `ilm al-ta`bîr.

-----de los encantamientos: `ilm al-nîranyât, `ilm al-hiyyal.

-----de los talismanes: `ilm al-talasmât

-----Suprema: al-`ilm al-`azîm

-----divinas: `ulûm ilâhiyya, (al-) ilâhiyyât (Metafísica).

-----especulativa: `ilm nazarî

-----jurídicas islámicas: al-fiqhiyyât.

-----racionales: `ulûm al-`aql

-----racionales puras: al-`ulûm al-`aqliyya al-mahda.

**Ciencia (s) y conocimiento (s)/ cognición:** al-`ilm wa-l-ma`rifa

- Conocimiento agente: `ilm fâ`il

- -----cierto, apodíctico: `ilman mawthûqan bihi, al-`ilm al-yyaqînî

- -----divino, ciencia de Dios: `ilm allah

- -----eterno: al-`ilm al-qadîm; al-azâlî.

- -----humano: al-`insânî

- -----(el-) y la ignorancia: al-`ilm wa-l-yahl.

- ----- **necesario**: al-ma`rifa a-ddarûriyya
- ----- **particular, individual**: al-`ilm bi-l-shajs; al-shajsî.
- **Conocimiento primero/ Ciencia primera**: al-`ilm al-awwal
- ----- **producido en sí**: al-`ilm al-hâdith fî dhâtihi.
- ----- **creados**: al-`ulûm al-hâditha
- ----- **inteligibles**: al-`ulûm al-`aqliyya
- ----- **verdadero (s)**: al-`ilm al-sâdiq, al-`ulûm al-haqîqiyya
- **Con y por un conocimiento**: bi-`ilm wa `an `ilm
- Cierto, (correcto, verdadero)**: sahha, sahîh, haqîqî, sidqan, yyastaqîm
- Circular vs. Rectilíneo**: mustadîr, kurî vs. Mustaqîm
- Circunstancias sensibles**: al-qarâ`in al- mahsûsa
- Clasificación, división, disyunción (es)**: inqisâm, taqsîm, qism (pl.aqsâm), namat.
- Coacción (forzosa y coercitivamente)**: al-`idtîrâr, al-tasjîr
- Codo**: dhirâ`
- Coerción**: al-qasr
- Coercitivo**: qasrî
- Coexiste**: musâwiq
- Colmo, extremo**: ghâyya
- **de la aberración**: ghâyayat al-nakâl.
- Color, tonalidad**: lawn
- Coloración**: lawniyya
- **Cosa u objeto coloreado**: al-mutalawwin, al-shajs al-mutalawwin
- Combinación (es)**: ta`lîf, `îmtizây (pl. `îmtizâyât)
- Combinaciones estelares**: munâsabât al-kawâkib.
- Combustión**: al-`ihtîraq
- Comentador (s), comentarista (s)**: mufassir (ûn)
- Comienzo de la existencia**: `istiftâh wuyûd
- Comparación**: tamthîl, muqâyyasa, muwâzana, muqâbala
- Compartir, (participar, tener en común)**: yyushriku, yyashtariku
- Complaciente**: râdî
- Compleción (es)**: mizây (pl. `amziya).
- **corporal**: mizây al-badan
- Composición**: tarkîb, tarakkub, murakkab
- **de lo generable**: tarkîb al-mutakawwin
- Compuesto (s)**: murakkab (pl.murakkabât)
- Común, genérico**: mushtarak, `âmm
- Concavidad de la esfera lunar**: muqa`ar falak al-qamar.
- Concebible, imaginable**: ma`qûl, yyumkinu wad`uhu fî al-wahm.
- Concebir, percibir, imaginar**: yyatasawwar; yya`qilu, yyatajayyalu
- Concepción universal**: jayyâl kullî `âmm.
- Concepto (s), idea (s)**: ma`nâ (pl. ma`ânî), mafhûm, tasawwur
- **de la Divinidad**: ma`nâ al- ilâhiyya
- **extramental**: ma`nâ jâriy al-nafs
- **individual**: ma`nâ shajsî.
- **mental**: ma`nâ dhihnî
- **simple**: al-ma`nâ al-basît.
- **universal**: al-ma`nâ al-kullî.
- Conceptualmente**: bi-l-ma`nâ, fî-l-ma`nâ
- **El que concibe**: al-mutasawwir
- Conclusión; consecuencia**: natîya

**Concluyente:** muntiy  
**Concomitante (s):** lâzim (pl.lawâzim)  
 ----- **esenciales:** lawâzim al-dhâtiyya.  
 ----- **común:** lâzim `âmm  
 ----- **inseparable:** lâzim lâ yyufâriq  
 ----- **y sus derivados (concomitante primeros y secundarios):** lawâzim al-lawâzim, lawâzim wa lawâzim a-lawâzim.  
**Condición (es):** shart (pl.shurût).  
**Condicionado:** mashrût  
**Conducta (s):** juluq (pl.´ajlâq)  
 ----- **recta, buena conducta:** tahdhîb al-´ajlâq (título del libro de Miskawaih).  
**Conexión, unión:** ´ittisâl, ´iqtirân, muqârana  
**Configuración:** tamathul  
**Confusión, ambigüedad:** talabbus, talbbîs, jubâl  
**Conjeturas (meras-):** tajmînât, zanniyya, zunûn  
**Conjunción:** ´ittihâd  
**Conjunto, (la totalidad, el todo):** al- yumla, al- maymû`, al-kull.  
 ----- **de partes:** muytami`min ´ayzâ´  
**Conoce al otro:** yya`lamu ghairahu, yya`rifu ghairahu  
 ----- **todas las cosas:** yya`lamu al-ashyyâ´ kullahâ  
**Conocerse a Sí mismo, el conocimiento que tiene de Sí mismo, Su propio conocimiento:** `âlim bi-dhâtihi, `ilmuhu bi-nafsihi, yya`rifu dhâtahu  
**Conocedor, sabio:** `âlim  
**Conocido (lo-), objeto(s) o cosa (s) conocido (s), sabido:** ma`lûm (pl.ma`lûmât)  
 - **(El objeto) conocido particular :** al-ma`lûm al-jâss  
 - ----- **determinado:** al-ma`lûm al-mu`ayyan  
 - **Conocido/ evidente por sí mismo:** ma`rûf bi-nafsihi  
**Consciente de sí, (apercibirse a sí mismo):** yyash`uru bi nafsihi aw bidhâtihi  
**Consecuencia:** tâbi`a wa lâzima  
**Consecuencia de “lo contrario del consecuente”:** yyuntiyu naqîd al-tâlî  
**Consecuente (s), inherente:** al-tâlî, lâhiq (pl.lawâhiq), tâbi` (pl.tawâbi`)   
**Consensuado:** muttafaq `alaihî  
**Conservadas (Cosas):** al-mahfûzât  
**Conservación:** a-salâma  
**Considerar necesario:** yyûyibu  
 ----- **imposible:** ´ahâla  
**Constatar (descubrir, hallar, encontrar):** alfaw  
**Constituirse, estar constituido, constitutivo (s):** taqawwama, muqawwim (pl.muqawwimât), qâ´im min.  
**Constitutivos de la Esencia:** muqawwima li-dhât  
**Consumirse:** tadhbulu  
**Consunción:** dhubûl  
**Contacto:** mulâqât  
**Contenido:** mutadamman  
 - **El sustrato y el contenido:** mutadammin wa mutadamman.  
**Continuo:** mumtadd, lâ yyanqati`  
 - **continuamente;** flujo continuo: muta`âqib, sayyalân dâ´im  
**Contradice:** yyudâd, munâkara, kâbara, yyunâqid  
**Contradictorio, incompatible:** mutanâqid, naqd, didd

**Contrario (s):** didd (pl.ad-dâd), mutadâd, naqîd, mukâbara, mujâlîf, jilâf, ta`âkus, mutaqaibilât

- **Al contrario:** bi-l-`aks, bi-jilâf
- **El contrario de lo opuesto:** `aks al-naqîd
- **Lo contrario del antecedente:** naqîd al- tâlî
- **Lo contrario del consiguiente:** naqîd al-muqaddam

**Convencional:** `urfî

----- **y legal:** al-`urfî wa-l-wad`î

**Conveniencia, (compatibilidad, simpatía, afinidad):** mulâ`ama, muwâfaqa, munâsaba.

**Conversión:** `inqilâb, `in`ikâs

----- **de lo contrario:** `aks a-naqîd.

**Convertir la pasión en objeto de adoración (mitificar la pasión, hedonismo):**  
`ittajada ilâhahu hawâhu.

**Convincente, persuasivo:** `iqnâ`î, muqni`.

**Correlativos (los dos-):** al-mutnâsibât, al-mudâfain

**Corpórea:** yismiyya, yismâniyya

**Corporeidad:** al-yismiyya

----- **sustancial:** al-yismiyya al-yawhariyya

**Cosa (s), algo:** shai` (pl. `ashiâ`), `amr (pl. `umûr)

----- **de algo, por algo, con algo:** min shai`, `an shai`, bi- shai`

----- **única:** shai` wâhid

----- **simple:** al-shai` al-basît

----- **artesanales, obras artificiales:** al-masnû`ât

----- **hermosas y divinas:** al-`umûr al- yamîla al-`ilâhiyya.

----- **extraordinarias:** `umur gharîba.

----- **naturales:** al-matbû`ât

**Cosas que comienzan; creadas:** al- ashiâ`al-hâditha.

----- **posibles:** al-mumkinât.

**Costumbre; hábito:** `âda.

**Creación:** hudûth, jalq, tajlîq, `ihdât, `îyâd, al-jilqa wa-l-fitra, al-`ijtirâ`, takwîn, nash`a, masnû`.

----- **del mundo:** hudûth al-`âlam.

----- **del tiempo:** hudûth al-zamân.

----- **en el tiempo:** hudûth zamânî.

----- **de los seres creados:** hudûth al-hawâdith.

----- **de las almas:** hudûth al-nufûs.

----- **discontinúa:** al-`ihdâth al-munqati`.

----- **permanente:** hudûth dâ`im.

**Creado (s):** hadatha, muhdath, majlûq, hâdith (pl.hawâdith), mutakawwin

**Creado de la nada:** hâdithan `an `adam

**Creador, hacedor:** jâliq, muhdith, bâri`, mûyid, mubtadi`, mukawwin

**Crear, llevar a la existencia, llevar de la no existencia a la existencia:** jalq, tajlîq, `ibdâ`, `ihdâth, `îyâd.

----- **una aniquilación:** `ihdâth fanâ`

----- **y dar forma:** a-tajlîq wa-taswîr

**Credo de los musulmanes:** i`tiqâd al-muslimîn.

**Creencia:** mu`taqad

**Creer:** i`taqada, zanna, dahaba ilâ, za`ama, ra`a

----- **imposible:** istab`ada

**Criaturas:** majlûqât

**Cristianismo:** sharî'at 'îsâ.

**Criterio:** faisal.

**Cuadruplicidad:** tarbî

**Cualidad (es), atributo (s):** wasf, sifa (pl.sifât), kayyfiyya (pl.kayyfiyyât), al-kaif, ma`nâ.

----- **contraria:** al-kaifiyya al-mutadâdda

----- **de ser intelecto (intelección):** al-`aqliyya

----- **de ser principio:** al-mabda'îyya.

----- **distintiva:** tamayyuz bi-sifa

----- **esencial:** wasf dhâtî, sifât al-dhât, sifa nafsîyya.

----- **específica:** al-sifa a-naw`îyya

----- **genérica:** al-sifa al-yinsiyya

----- **individual:** ma`nâ shajsî

----- **negativa:** sifa salbiyya

----- **positiva:** sifa 'îyâbiyya

----- **relativa, añadida:** wasf idâfî

----- **como principio y existente:** al-mabda'îyya wa-l-wuyûd.

----- **corporales:** sifât al-aysâm.

----- **modales:** sifât hâliyya

- **cuatro cualidades:** al-kaifiyyât al-arba`.

**Cualitativa (-mente):** bi-l-kaifiyya, al-ma`nawîyya.

**Cuantitativamente, por la cantidad:** bi-l-kammiyya.

**Cuerpo (s):** yism (pl.aysâm), badan (pl.abdân), yaram (pl.ayrâm)

----- **absoluto y determinado:** al-yism al-mutlaq wa-l-mu`ayyan

----- **celeste (s):** yism aw badan al-ssamâ' (pl.al-aysâm al-samâwiyya, pl.al-ayrâm al-`ulwiyya).

----- **coloreado:** yism mutalawwin

----- **del universo:** yaram al-kull

----- **divisible:** yism munqasim.

----- **dotado de alma vs.desprovisto de alma:** yism mutanaffas vs.laisa mutanaffas.

----- **ingerido:** al-ma`kûl.

----- **motor:** yism muharrik

----- **mutables:** aysâm mutaharrika

----- **pulido:** al-saqîl

----- **terrestres, terrenales:** al-aysâm al-ardîyya, al-aysâm allatî fî hadhihi al-dâr.

----- **único:** badan wâhid

**Cuestión (s), proposición (es):** mas'ala (pl.masâ'il), qadiyya (pl.qadâyya), 'umûr,

----- **de la creación del mundo:** mas'alat hudûth al-`âlam.

----- **de la eternidad del mundo:** mas'alat qidam al-`âlam.

----- **de geometría:** matâlib al-'umûr al-handasiyya

----- **divinas (o que pertenecen a su Señorío):** al 'umûr al-'ilâhiyya, ('umûr al-rubûbiyya).

----- **derivadas; secundarias:** furu`.

----- **naturales:** al-masâ'il al-ttabî'iyya.

----- **racionales:** al-`aqliyyât

----- **universales:** qadâyya `aqliyya

**Curso habitual de la naturaleza:** mayârî al-`âdât.

----- **(interrupción del-):** jarq al-`âdât.

**Curso del orden divino:** mayrâ al-'amr al-'ilâhî.

**Dador, (el que da, el que otorga):** mufîd (a), al-mu`tî, al-wâhib

----- **del alma:** mu`tî al-nafs

----- **de la existencia:** mu`tî al-wuyûd

----- **de la (s) forma (s):** mu`tî a-ssûra; wâhib a-ssuwar

----- **de la sabiduría:** mu`tî al-hikma

- **El que da y el que adquiere:** al-mufîd wa-l-mustafîd

- **El que otorga el entendimiento humano:** wâhib al-`aql al-`însânî

- **El que otorga el movimiento:** mu`tî al-haraka

- **El que proporciona la unidad:** mu`tî al-wahdâniyya

**Deber (obligación legal):** fard

**Decidido (lo):** ma`zûm `alaihi

**Decisión:** `azm

**Decisivo:** qâtî`.

**Decretado, (objeto de la omnipotencia de Dios, determinado por Su omnipotencia, Dios es capaz de hacerlo, decreto (s), designio (s)):** maqdûr (pl.maqdûrât), qadar.

**Decretar:** `îqtadâ, qaddara

**Deducción:** `istidlâl

----- **racional:** mustanbat bi-l-rawîyya

**Deducirse:** tabayyana

**Deferentes:** al-`aflâk al-mâ`ila.

**Definición (es), límite (es):** hadd (pl.hudûd)

----- **descriptiva:** bi-l-qawl a-shârih

-**Por (la) definición:** bi-l-hadd

**Definir (se):** ta`rîf, yyahkum, tuhadd

**Definido, determinado:** mahdûd

**Deleite:** multadh, ladha

**Delirio:** hadhayyân, tajlît, jurâfa

**Demostración apodíctica:** burhân; burhân qat`î

- **Por demostración:** bi-hukmi a-ddalîl

- **Ser partidario o hacer uso de la demostración o del método demostrativo, versados en la demostración:** ahl al-burhân

**Demostrar (probar, argumentar):** thabata, `athbata, dalla, `istadalla, bayyana, barhana

**Demostrar con argumentos apodícticos o con pruebas:** iqâmat al-burhân, qiyyâm a-ddalîl.

**Despositario:** mu`taman

**Depositaros de las leyes religiosas:** ashâb al-sharâ`î.

**Depositaros de la revelación [los profetas]:** ahl al-wahyy.

**Derivados concomitantes:** al-lawâhiq al-lâzima.

**Desaparece:** in`adama, yyan`adim, `udima

- **Lo que desaparece, desaparecido:** al-mun`adim; al-ma`dûm

**Desaparición:** in`idâm, `adam, zawâl, fawât

----- **del eclipse:** al-inyilâ`, al-inqidâ`

-**Mera desaparición:** `adam mahd

**Descripción:** rasm

----- **distintiva:** rasm li-tamyyîz

----- **representativa, conceptual:** rasm li-taswîr

**Deseo (s), apetito:** murâd, talab, shahwa (pl.shahawât), shawq

----- **corporales:** shahawât badaniyya

----- **de imitar a Dios:** al-shawq `ilâ al-tashabuh bi-`allâh

----- **de proximidad:** talab al-qurb  
 ----- **natural:** nuzû` tabî`î wa shawq yibillî.  
**Despojarse:** jala`at  
**Después:** ba`d.  
**Desvarío mental (quienes padecen-):** al-mubarsamûn  
**Determinación (fijación, designación):** taryîh, ta`yyîn, ta`ayyun.  
**Determinado, designado:** mu`ayyan, muta`ayyin, mahdûd  
 - **De modo determinado o concreto:** `alâ al-ta`yyîn.  
 - **Designada, individual:** yyushâru `ilaihâ  
 - **No está designado, no es individual:** lâ `ishâra ilaihi  
**Determinante:** murayih.  
**Determinar (se) (asignar (se), designar, dar preferencia):** yyaqdî, `ayyana, tata`ayyan, yyurayihu  
 ----- **la dirección:** ta`yyîn al-yiha.  
**Devoción:** taqwâ  
**Dialéctica:** al-yadal  
**Dialéctico (s):** jadalî  
**Diferencia (s) (distinción, diversidad, variabilidad, variación):** farq, mufâraqa, `ijtilâf, mughâyyara, tabâyyun  
 ----- **específica (s):** fasl (pl.fusûl).  
**Diferencias específicas esenciales:** fusûl dhâtiyya  
 ----- **específicas sustanciales:** al-fusûl al-yawhariyya  
 - **En diferencia específica:** bi-fasl  
 - **Por la diferencia específica:** bi-l-fasl, bi faslin naw`î  
**Diferenciarse:** yyanfasil, yyubâyyin  
**Dificultad (es) (problema (es)):** ishkâl (-ât)  
**Dimensión (es) (medida (s)):** qadr, miqdâr (pl.maqâdîr), bu`d.  
 ----- **espacial:** bu`d makânî  
 ----- **temporal:** zamânî  
**Dios:** Allah, al-`ilâh  
**Dirección (es):** yiha (ât)  
**Discontinuidad:** inquitâ`  
**Discurso, razonamiento:** kalâm  
 ----- **dialéctico:** kalâm yadalî  
 ----- **retórico:** kalâm jutbî  
**Discusión:** mushâhha, kalâm, nizâ`, mujâtaba  
 ----- **dialéctica:** mujâtaba yadaliyya  
**Discutible:** fî-hi nizâ`  
**Disentir, divergir:** `infasala  
**Disparate (necedad, estupidez):** hawass, sajâfa  
**Disponer:** dabbara, tadbîr, yyudîru  
**Disposición (es), predisposición (es):** tahayyu`, `isti`dâd, (pl.hayy`ât, mu`iddât, isti`dâdât), tadbîr, nizam, tartîb.  
 ----- **natural:** malaka  
 ----- **inherentes y precisas:** a-ttadbîrât a-llâzima al-mutqana  
**Distancia:** masâfa, bu`d  
**Distinguir:** mayyaza, jassasa  
 - **Lo que distingue:** al-mujassis  
**Distinto:** siwâhu, ghairuhu, mujtalif, yyubâyyinu  
**Distracción:** `ishtighâl

**Disuación:** `adam al-`iqnâ`  
**Diversidad (es) ((cosas) diversas; diferentes):** `ijtilâf (pl. `ijtilâfât), mujtalifât, ta`addud  
**Divinidad, divinas:** al-`ilâhiyya  
**Divisible:** munqasim, yyatayaza`  
**División (disyunción, distribución):** `inqisâm, taqsîm, qisma  
 ----- **cuantitativa hipotética o real:** al-`inqisâm al-kamî taqdîran aw wuyûdan.  
 ----- **en género y diferencia específica:** al-`inqisâm al-yinsî wa-l-faslî.  
 ----- **cualitativa:** al-`inqisâm bi-l-kaifiyya  
 ----- **corpórea:** al-`inqisâm al-yismânî.  
 ----- **estricta:** al-taqsîm al-hâsir  
**Doctrina (s), (teoría):** madh-hab, mu`taqad  
 ----- **de la transmigración (la metempsícosis):** a-ttanâsuj  
 ----- **del no ¿por qué? (de los ash`arîes):** bi-lâ- kaif  
 ----- **de lo oportuno o lo más conveniente (de los mu`tazilîes):** al-`aslah.  
 ----- **verdadera:** al-madh-hab al-haqq  
 ----- **innovadoras:** al-`aqâ`id al-muhdatha.  
**Dolor (es):** `alam (pl. `âlâm)  
 ----- **corporales:** al-`âlâm al-yismâniyya  
**Dualidad:** `ithnainiyya  
 ----- **absoluta:** `ithnayniyya mutlaqa  
**Duda:** shakk

**Eclíptica:** falak al-burûy, jatt al-mintaqâ  
**Educción, hacer pasar:** `ijrây  
**Efecto (s), ser (s) causado (s):** ma`lûl, mûyab, musabbab (pl. musabbabât), `athar (pl. `âthâr)  
**Elección:** `ijtiyyâr  
**Elementos (cuatro-):** al-`anâsir (al-`arba`a), `ustuqusât.  
 ----- **simples:** al-basâ`it.  
 ----- **transmutables:** al-mutaghâyyirât.  
**Él mismo:** huwa dhâtuhi  
**Él distinto, el otro:** huwa ghairuhu  
 - **Nadie es Él excepto Él (es una máxima sufí):** lâ huwa `illâ huwa.  
**Emanación:** fayyd, sudûr  
**Emanado:** sâdir  
**Emanar:** yyafîdu, jaraya.  
**Encantamientos:** al-narinyât.  
**En el tiempo:** bi-l-zamân  
**Engendrado:** mawlûd  
**Enseñaza permitida u ordenada por la ley revelada:** a-tta`lîm a-shar`î.  
**Enseñanza común:** al-tta`lîm al-`âmm.  
**En sí, en Sí, en sí mismo:** fî dhâtihi, bi-l-dhât, bi-wad`ihi, fî nafsîhi  
**Ente (s), ser (es), existente(s):** mawyûd (pl. mawyûdât).  
 ----- **inteligible:** mawyûd ma`qûl  
**Entendimiento (intelecto, razón, inteligencia):** al-`aql  
 - **Por el entendimiento:** bi-l-`uqûl  
 - **El verdadero entendimiento:** al-`aql al-haqîqî  
**Equiparar:** muqâyyasa  
**Equívoco:** mubham, al-maqûl bi-tashkîk, bi-`ishtirâk al-ism, mushtarak.  
 - **En sentido equívoco:** `alâ al-talbîs, bi-l-`ishtirâk, bi-`ishtirâk al-`ism..



**Errónea:** mu`waya

**Error:** jabâl, talbîss, bâtil

**Erudición (cognición, estado del conocedor):** al-`âlimiyya

**Eruditos (la élite) vs. El común de la gente; el vulgo:** al-`ulamâ´, al-jawâss, al-jâssa  
vs. Al-`âmma, al-`awâmm.

**Escritura:** kitâba

- **El soporte de esa escritura:** al-maktûb `alaihi

- **Lo escrito:** al-maktûb

**Esencia (s):** dhât (pl.dhawât), kunh, haqîqa

----- **Conocedora:** al-dhât al-`âlima

----- **de las cosas:** dhawât al-ashiâ´.

----- **del conocedor:** dhât al-`âlim

----- **del conocimiento:** dhât al-`ilm

----- **del Principio Primero:** dhât al-mabda´ al-awwal

----- **del ser necesario:** dhât wâ'yib al- wuyûd

----- **real (es):** haqîqa (pl.haqâ´iq)

----- **genérica:** haqîqa yinsiya.

----- **receptora:** a-dhât al-qâbila

----- **única:** dhât wâhida

----- **universal:** haqîqa kulliyya

- **La Esencia:** a-dhât

--- **Con la esencia:** ma`a a-dhât

--- **En la Esencia:** `alâ a-dhât

- **Su esencia, Sí mismo, Su misma esencia:** dhâtuhu, `ayyn dhâtihi

- **Su esencia real:** haqîqat dhâtihi

**Esencial, por esencia y en primer lugar (por primera vez, y en esencia):** dhâtî, bi-dhât wa awwalan (awwalan wa bi-dhât).

**Esfera (s), órbita:** falak (pl.aflâk), kura, yaram

----- **celeste:** kurat al-samâ´, al-falak

----- **de Júpiter:** falak al-mushtarî

----- **de las estrellas fijas:** falak al-kawâkib.

----- **de Saturno:** falak zuhal

----- **del Sol:** falak al-shams

----- **excéntrica:** falak al-jâriy `ani al-markaz

----- **extrema:** al-falak al-`aqsâ.

----- **equivalentes:** mutasâwiyya

----- **novena:** al-falak al-tâsi`

----- **superior:** al-falak al- a`lâ

**Esférico:** kurî, mustadîr

**Espacio (lugar):** makân, hayyiz

- **En el espacio:** bi-l-makân

- **No ocupa espacio alguno:** lâ yyatahayyaz, ghair mutahayyaz

- **Espacios posibles:** al-`imkânât al-makâniyya

**Especie (s), clase (s):** naw` (pl.anwâ`)

- **Especie de multiplicidad:** naw` kathra

- **En especie:** bi-l-naw`

- **La especie “hombre”:** naw` al-`insân

- **La especie “necesidad del ser”:** naw` wuyûb al-wuyûd

- **Por la especie, específicamente:** bi-l-naw`

**Especulación, actividad especulativa del entendimiento:** kalâm, nazar, nazar al-`aql

- **Por especulación, por la especulación racional:** bi-l-nazar, bi-l-nazar al-`aqlî
- **Segunda especulación:** nazar thâni

**Especulativo:** nazarî

**Esperma (gota de-), semen:** nutfa, maniyy

**Espíritu (s), neuma:** rûh (pl. `arwâh)

**Espiritual (es):** rûhâniyya

- **Recompensa y castigo espirituales:** thawâb wa `iqâb rûhâniyyain.

**Esplendor, hermosura:** bahâ`

**Establecer, afirmar:** `ithbât

----- **vs.destruir:** `ithbât vs.hadm

**Estado (s), modo (s), situación:** hâl (pl. ahwâl).

----- **de creación:** hâl al-shurû`

----- **de la cognición y el estado de la ignorancia:** al-`âlimiyya wa-l-yâhiliyya

----- **de la negación y de la afirmación:** hâl al-`î dâm wa hâl al-`idâfât

----- **de no creación:** hâl al-tark

----- **de privación:** hâlat al-`adam

----- **variable:** hâl mutayaddida

----- **afirmativos o negativos:** `ahwâl `idâfiyya aw salbiyya

----- **creados:** al-ahwâl al-hâditha

----- **del Eterno:** `ahwâl al-qadîm

----- **posibles:** `ahwâl mumkina

**Estimaciones:** taqdîrât

- **En la estimativa:** fî-l- wahm

**Estratagema:** `ihtiyâl

**Estupidez:** hamâqa

**Eternamente, desde la eternidad:** qadîman, abadan, `ala a-ddawâm

**Eternidad:** qidam, sarmadiyya.

----- **del mundo:** qidam; abadiyyat; sarmadiyyat al-`âlam.

----- **del tiempo:** a-ddahr.

**Eterno, el Eterno:** (al-) qadîm, (al-) azalî.

**[Ser] Eterno Primero:** al-qadîm al-awwal

----- **sin principio, sin comienzo (pre-eterno):** azalî

----- **sin fin (post-eterno):** abadî

----- **sin principio ni fin (a parte ante y a parte post):** awwalan wa abadan, fî al- azal wa-l- abad.

**Ética:** `ilm al-ajlâq

**Etimológicamente, por derivación:** bi-`ishtiqaq al-ism.

**Evangelio:** al-`inyîl.

**Evidencia (s) racional (es):** sarîh al-`aql (a-ddarûriyyât al-`aqliyya)

**Evidente:** dalla, bâna, tabayyana, ma`lûma, yyu`lamu daruratan, badîhî

----- **en sí / por sí mismo:** ma`rûf bi-nafsihi, ma`lûm min nafsihi, bayyin bi-nafsihi

**Exaltación de la grandeza divina:** al-ta`zîm, al-`azama

**Excelencia:** husn

**Excepción:** al-mustathnâ

**Excepción de “lo contrario del antecedente”:** `istitnâ` naqîd al-muqaddam

**Exclusión:** `istib`âd

- **Mera exclusión:** al-`istib`âd al-muyarrad.

**Exento (desprovisto de-):** jâlî, barî`

**Exigencia:** al-mutâlaba, al-`ilzâm

**Existencia:** wuyûd

-----**absoluta**: al-wuyûd al-muyarrad, wuyûd mursal  
 ----- **accidental**: tarayyân  
 -----**del mundo**: wuyûd al-`âlam  
 -----**de todo**: wuyûd al-kull  
 -----**efectiva de la nada o de la no existencia**: wuqû` al-`adam.  
 ----- **inanimada e imperceptible en sí misma**: wuyûd yamâdî ghair mudrik li-nafsihi.  
 ----- **inteligible**: al- wuyûd al-ma`qûl  
 ----- **posible**: wuyûd mumkin  
 ----- **Primera**: al-wuyûd al-awwal  
 ----- **segunda**: wuyûdan thâniyyan  
 ----- **sensible**: al-wuyûd al-mahsûs  
 - **Su propia existencia**: wuyûd dhâtihi  
**Existe, existente, ser**: mawyûd  
 ----- **en acto**: mawyûd bi-l-fi`l  
 ----- **en la mente**: mawyûd fî al-adh-hân  
 ----- **realmente**: mawyûd fî-l-a`yyân  
 ----- **permanentemente**: lam tazal  
 - **El/ lo no existente, el inexistente, el que perece**: lâ mawyûd, ma`dûm  
 - **De lo no existente**: min lâ mawyûd  
**Explicación**: bayyân, sharh  
**Exponer**: `îrâd  
**Exposición detallada**: tafsîl  
**Expresión**: al-lafza, al-qawl  
 - **En la expresión**: bi-l-qawl  
 - **Por expresión expositiva**: bi-l-qawl al-zâhir, bi-l-qawl al-shârih  
 - **Sentido abstracto de la expresión**: muyarrad al-lafz  
**Extensión**: bu`d, `imtidâd  
**Extender el bien**: `ifâdat al-jair  
**Extramental (-mente)**: jâriy al-nafs  
**Extraordinarios y maravillosos (Cosas u hechos)**: gharâ`ib wa `ayâ`ib  
**Extravagancias y alucinaciones**: sajâfât wa hadhayyânât  
**Extremo (s)**: taraf (pl. atrâf).  
 ----- **contrarios**: tarafain mutaqâbilain.  
**Extrínseco (s)**: jâriyan, wâridan

**Facultad (es) (fuerza, potencia (s))**: quwwa (pl.qiwwâ)  
 ----- **ánimica del profeta (la fuerza del alma del profeta)**: al-quwwa al-nafsiyya a-nabawiyya, quwwat nafs a-nabî.  
 ----- **(fuerza) ánimica práctica**: al-quwwa al-nafsiyya al-`amaliyya.  
 -----**cogitativa**: al-quwwa al-mufakkira  
 ----- **conservadora (la memoria)**: al-quwwa al-hâfiza  
 -----**corporal (es), corpórea (s)**: quwwa yismâniyya, al-qiwwâ al-badaniyya.  
 -----**del alma animal**: qiwwâ al-nafs al-hayyawâniyya  
 -----**especulativa**: al-quwwa al-nazariyya  
 -----**especulativa racional**: al-quwwa al-nazariyya al-`aqliyya.  
 ----- **espiritual**: quwwa rûhâniyya  
 -----**estimativa**: al-quwwa al-wahmiyya  
 ----- **(Fuerza) Formadora**: al-quwwa al-musawwira  
 ----- **humana**: quwwa al-bashariyya

----- **imaginativa**: quwwa al-jayyâliyya; al-mujayyila; al-mutajayyila.  
 ----- **intuitiva**: quwwat al-hads  
 ----- **motriz local**: al-quwwa al-muharrika fî-l-makân  
 ----- **práctica**: quwwa `âmila; `amaliyya  
 ----- **que memoriza los conceptos**: hâfiz al- ma`ânî  
 ----- **que memoriza las formas**: hâfiz al-suwar  
 ----- **(fuerza) motriz**: al-quwwa al-muharrika  
 ----- **racional**: al-quwwa al-`âqila; al-`aqliyya.  
 ----- **recordatoria**: dhâkira  
 ----- **(fuerza) regidora**: al-quwwa al-mudabbira.  
 ----- **teórica**: quwwa `âlima  
 ----- **visiva**: al-quwwa al-mubsira, quwwat al-`ibsâr  
 ----- **o potencias activas y pasivas**: qiwâ fâ`ila wa munfa`ila  
 ----- **que no están dotadas de alma**: al-qiwâ al-ghair nafsâniyya  
**Falacia (s)**: talbîss, aghâlit al-awhâm, mughâlata  
**Falsedad (es)**: butlân (pl.ibtâlât), dalâl, fasâd.  
**Falso, nulo, no es válido**: jata`, bâtil, fâsid, kadhib, tamwîh.  
**Fantasía (s), fantasmas (imaginación)**: jayyâl (pl.jayyâlât), tajayyul, hawass  
 - **Fantasmas individuales**: jayyâlât li-ashjâs  
**Felicidad**: sa`âda, in`âm  
 ----- **absoluta**: al-sa`âda al-mutlaqa  
 ----- **completa**: al-sa`âda al-kâmila  
 ----- **en el más allá**: al-sa`âda al-âjira  
 - **Las felicidades espiritual y corporal**: al-sa`âdatain al-rûhiyya wa-l-yismâniyya.  
**Figura (s)**: shakl (pl.ashkâl), tab` (pl.tabâ`i), sûra (pl.suwar).  
 ----- **silogísticas**: `ashkâl al-maqâyyîs  
**Fijación**: thabât  
**Fijo (s), (permanente (s), inmóvil)**: thâbit.  
 ---- **eternamente**: mustamirrat al-thabât  
 --- **y cíclico** thâbit mutayaddid  
**Filosofía**: falsafa.  
 ----- **oriental**: al-falsafa al-mashriqiyya  
**Filósofos**: falâsifa, hukamâ`, `ulamâ`  
 ----- **antiguos**: al-qudamâ`, al-mutaqaddimûn  
 ----- **avezados (lit: los que buscan la verdad)**: al-muhaqiqûn.  
 ----- **modernos (posteriores, últimos)**: muta`ajirûn.  
 ----- **no avezados**: du`afâ` al-hukamâ`.  
 ----- **peripatéticos**: al-mashâ`ûn  
 ----- **sedicientes (filosofastros)**: mutafalsifa.  
**Finalidad, fin (intención, objetivo, propósito)**: gharad, ghâyya  
 - **Fin extremo**: al-ghâyya al-quswâ  
**Finito (s)**: mutanâhiyya, mahsûra  
**Finitud**: tanâhî.  
**Fiqh (al- fiqhiyyât)**: ciencia del derecho islámico, jurisprudencia islámica.  
**Física, [ciecias] físicas, filosofía de la naturaleza, ciencias naturales**: al-tabî`iyyât, al-`ulûm altabî`iyya.  
 - **Fenómenos físicos**: al-`âthâr al-`ulwiyya (Meteorológicos).  
**Físico (el-)**: sâhib al-`im a-tabî`î  
**Fisiognomía**: `ilm al-firâsa.  
**Flujo continuo/ permanente**: sayyalân dâ`im

**Forma (s) (imagen (es), figura (s)):** sûra (pl.suwar), hayy´a (pl.hayy´ât), shakl (pl. ashkâl), tashakkul.

-----**acuosa:** sûra mâ´iyya

-----**ánimicas:** a-suwar a-nafsâniyya

----- **corpórea individual propia:** shajs al-yismiyya al-majsûsa.

-----**del animal:** sûrat al-hayyawân

-----**esférica:** shakl kurî

-----**etérea:** sûra hawâ´iyya

-----**humanas:** sûrat al-´insân

-----**imaginada (s):** al-sûra al-mutasawwira, al-suwar al-jayyâliyya

-----**inanimadas; inorgánicas:** al-suwar al-yamâdiyya.

----- **individuales:** al-suwar al-shajsiyya

----- **inmaterial, abstraída o separada de la materia:** sûra muyarrada aw mufâriqa li-l-mâdda

-----**inteligibles:** suwar al-ma`qûlât, al-suwar al-`aqliyya

----- **motoras materiales:** al-suwar al-muharrika al-hayyulâniyya.

----- **peceptibles:** al-suwar al-mudraka

----- **sensibles; de los sensibles:** al-suwar al-mahsûsa; al-hissiyya, suwar al-mahsûsât

**Formal:** sûriyya

**Forzosamente (forzoso, por la fuerza, por la coerción):** mudtarr, qahrân, bi-l-qasr.

**Fuego corporal:** al-nâr al-yismâniyya

**Fuera del mundo:** jâriy al-`âlam

**Fuerza espiritual que fluye:** quwwa rûhâniyya sâriyya.

----- **formadora:** al-quwwa al-musawwira.

----- **natural (celeste):** quwwa tabî`iyya (samâwiyya).

**Fusión:** yam`, ´iytimâ`, ´imtizây

**Generable (s):** mutakawwin, kê´in (pl.al- kê´inât).

**Generación:** kawn, a-ttakwîn, a-ttakawwun

----- **de la nada y no posterior a la nada/ a la no existencia:** al-takawwun min `adam lâ ba`da `adam.

- **Por una clase de generación:** bi-naw` min al-kawn.

**Generado:** majlûq, mukawwan, mawlûd

**General (el-):** qâ´id al-yaish

----- (lo-): fî al-`umûm

**Generar (se), reproducirse:** yyajluqu, yyatajallaqu, yyatawalladu

**Generar movimiento:** muharrika

**Genérico:** yinsî

**Género (s):** yins (pl.´aynâs)

----- **esencial:** yins dhâtî

- **En género, en el género:** bi-yins, bi-l-yins.

- **Por el género y la diferencia específica:** min qibali yinsihi wa faslihi

**Generosidad:** yûd

**Generoso:** yawâd

**Genios:** al-yinn

**Geometría:** handasa, handasiyyât

**Gobernar:** tudabbiru

**Grabación:** ´intiqâsh

**Gracia [Divina]:** rahma

**Gradual:** bi-l-rutba

**Grupo (s), escuela (s):** firqa (pl.firaq), tâ'ifa  
**Guarda relación, ser relativo:** mansûb  
**Gusto:** zawq

**Hacer comprender, explicar:** tafhîm  
**Hacer desaparecer, aniquilar:** i`dâm  
**Hacer dudar:** yyushakkik.  
**Hadiz:** tradición ortodoxa, Dicho del profeta.  
**Haecidad (la realidad fundamental del ser, la existencia de la cosa, el modo de ser):** `anniyya; `inniyya  
**Hendidura (hendimiento de la luna, la luna se fracciona):** shaqq al-qamar, yyanfaliq al-qamar.  
**Herejía (herejes), heterodoxia (heterodoxos):** `Ilhâd (malâhida), zandaqa (zanâdiqa)  
**Heterogéneas:** mutaghâyyira bi-l-wasf, tafâwut, al-mujtalifât.  
**Hipótesis (tres-):** al-`aqânîm a-thalâth  
**Hipotéticamente:** fî al-wad`, wad`an  
**Hipotético conjuntivo:** shartî muttasil  
**Hipótesis, (suposición):** taqdîr, qadr, wad`  
-----**demostrada:** thabata taqdîran  
**Homogéneas (partes-):** mutashâbihat al-`ayzâ`, al-mutayânisât.  
**Homónimos:** bi-`ishtirâk al-`ism  
**Humanidad:** `insâniyya  
**Humores:** `ajlât

**Ideas (Platón):** a-suwar  
**Idéntico(s):** `ainuhu, mutashâbih, `alâ na`tin wâhid, mutâbiq, mutamâthil  
**Ignorancia:** yahl  
**Ignorante:** yâhil  
**Iguales:** mutasâwiyya, mutamâthila  
**Imagen de lo que ha perecido y no él mismo:** mithla mâ `adam lâ `ain mâ `adam  
**Imagen particular sensible:** mithâl yuz`î mahsûs  
----- **universal:** mithâl kullî.  
**Imágenes:** a-suwar al-mutajayyala  
----- **con colores:** suwar al-`alwân  
----- **sensibles:** `ashbâh al-mahsûsât  
**Imaginación (es), fantasía:** tajyyîl (pl.tajyyîlât), jayyâl, tajayyul, al-mutajayyila, wahm, tawahhum.  
- **En la imaginación, imaginativamente, supuestamente:** fî al-wahm; wahman.  
- **Operación de la imaginación:** `amal al-wahm  
- **Dotado de imaginación:** mutajayyil  
**Imaginar (se):** tasawwur, tajayyul, tusuwwira  
**Imaginaria (forma-):** jayyâliyyan wahmiyyan  
**Impar:** watr, fard  
**Impedimento:** mâni`  
**Imperecedero, inmortal:** al-bâqî, lâ yyafnâ  
**Imperfección, merma:** naqs, nuqsân  
**Imperfecto:** nâqis  
**Implícito:** mudamman  
- **De modo implícito y necesario:** bi-tarîqî a-tadammun wa-luzûm  
**Imposibilidad:** `istihâla, `imtinâ`

**Imposible:** yyastahîl, muhâl, mâni`, mumtani`, laisa bi-mumkin, lâ yyumkin, lâ yyatasawwar

**Imposición:** a-tasjîr, a-tasajjur

**Impremeditación (sin eflexión, arbitrariamente):** yuzâfan

**Imprescindible, necesario:** darûrî, bi-ddarura, lâ budda, lâ yyustaghnâ `anhu

**Impresión (es):** `intibâ`, ta`thîr (ât), ta`athur

**-Por impresión:** bi-l-`intibâ`

**Impresa, impresionada en los cuerpos:** muntabi`a fî al-aysâm.

**Inadmisible:** ghair musallam, lâ yyayûz

**Incapacidad:** `ayz, qusûr, ta`yîz

**Incausado (s), sin causa:** lâ `illa li wuyûdihi, lâ `illa lahu, bi-lâ sabab.

**Incoherencia:** tahâfut

**Incompatible:** yyujâlîf, jilâf

**Incomprensible:** laisa bi mafhûm, ghair mafhûm

**Inconcebible (no es concebible, inimaginable, ininteligible):** ghair ma`qûl, lam yyu`qal, lâ yyutasawwar, lâ yyumkinu wad`uhu fî al-wahm.

**Incorpóreo:** laisa yisman.

**Incredulidad:** yuhûd, kufr

**Indagar:** `ittilâ`

**Indefinidas:** muhmala

**Indefinido:** ghair mahdûd

**Indemostrable:** lâ huyâta fîhâ, lâ burana `alaihi, lâ yyaqûmu `alaihi dalîl

**Indicio:** dalîl

**Indiscutible:** lâ kalâm fîhi

**Individuación (individualización, particularización):** mushajjas, tashajjasat, tajssis.

**Individual (es), singular, señalado:** shjasî, shajsiyya, mushajjas, mushâr ilaihi

**----- (-mente):** bi-l-shajs

**Individualidad:** a-nafs a-shajsiyya

**Individuo (s), persona (s):** Shajs (pl. `ashjâs), `insân

**----- observado:** al-shajs al-mushâhad

**----- concreto:** shajs mu`ayyan

**Indivisible:** lâ yyanqasim

**Inducción:** `istiqrâ`

**Inevitable (ineludible, irrefutable):** lâ majraya `anhu, lâ majraya minhu, lâ budda, lâzim, mulâzim.

**Inexistente:** mun`adim

**Infelicidad:** shaqâwa

**Infidelidad:** al-kufr

**Infinito (s), ad infinitum:** ghair mutanâhî, `ilâ ghair nihâyya, lâ nihâyya, lâ tanhasir

**Influencia (impresión):** ta`thîr, `infî`âl, ta`athur

**Infundado:** lâ asla lahu

**Inherente:** dâjila, yyalzam

**Inmanencia:** hullul

**Inmanente y su sujeto:** al-hall wa-l-mahlûl fîhi

**Immaterial:** muyarrad; barî` `ani al-mâdda, mufâriq li-l-mâdda, laisa fî hayyûlâ

**Immortal (es), imperecedora (s):** tabqâ bi-baqâ`

**Immortalidad; supervivencia del alma:** baqâ`al-nafs.

**Immutable (s):** thâbit, laisa mutaghayyira

**Innecesario:** ghair lâzim, laisa bi-darûrî

**Innovadoras (doctrinas):** al-`aqâ`id al-muhdatha

**Innovadores (la gente de la innovación):** ahl al-bida`

**Inseparable:** lâ yyufâraq, talâzum, yyuqârinu

**Insondable:** lâ yyudrak

**Inspiración (Por-):** (bi-) ´ilhâm

----- **divina (revelación):** wahyy

**Instante:** lahza, al-´ân

----- **sustancial:** al-´ân al-yawhar

**Instrumento (s):** ´âla (pl. ´âlât)

----- **que piensa los inteligibles:** ´âlat al-fikr fî al-ma`qûlât.

----- **racional:** ´âlat al-`aql

**Intelección (la cualidad de ser intelecto), (percepción):** ta-`aql, `aqliyya

**Intelecto (s) (inteligencia (s), razón (es), entendimiento (s), mente(s)):** `aql (pl. `uqûl).

----- **Agente:** al-`aql al-fa`âl, al-fa`âl a-darrâk.

----- **material:** al-`aql al-hayyulânî.

----- **pasivo y causado:** `aql munfa`al wa ma`lûl

----- **por sí/ Sí mismo:** `aql bi-dhâtihi

----- **Primero:** al-`aql al-awwal

----- **separado (s); inmaterial (es); abstracto (es), simple (s):** `aql muyarrad (pl. `uqûl muyarrada; muyarrada `ani-l-mâdda); lâ fî mâdda; al-mufâriq.

----- **sustancial; intelecto en sí:** `aql bi-yawharihi

- **Mera inteligencia, mero intelecto:** `aql mahd

- **Inteligencia humana, entendimiento humano:** al-`uqûl al-´insâniyya

**Inteligente (s) (dotado de inteligencia):** `âqil (pl. `uqalâ´), dhawî al-`uqûl.

**Inteligible (s) (concebible):** ma`qûl (pl. ma`qûlât)

----- **de Sí; en Sí:** ma`qûlan li-nafsihi; fî-nafsihi

----- **abstraídos de la materia:** al-ma`qûlât al-muyarrada `ani al-mâdda

----- **segundos:** al-ma`qûlât a-thawânî

----- **verdaderos:** al-ma`qûlât a-ssâdiqa

- **Objeto inteligible simple:** al-ma`qûl al-mufrad.

- **Los mismos inteligibles:** dhawât al-ma`qûlât

**Intención:** Himma

**Intenciones primeras; segundas:** al-qasd al- awwal; al-qasd al-thânî

**Intermediario (s):** wasita (pl. wasâ´it).

----- **visibles:** al-wasâ´it allatî tushâhad.

- **Por un intermedio, por mediación:** bi-wasat, bi-l-wasâta

**Interpretación alegórica vs. comentario literal:** ta´wîl vs. Tafsîr

**Interpretación literal de la ley revelada:** zâhir al-shar`

**Interrupción:** qat`, jarq

----- **del curso habitual (de la naturaleza):** jarq al-`âda

----- **de la secuencia:** qat`al-tasalsul

**Intrínseco (inherente, ser consecuencia de):** dâjil, dhâtî, lazima

**Intuición:** hads

**Invencción:** ´ijtirâ`

**Invisible:** ghâ´ib, al-ghuyyûb.

**Involuntario:** bi ghair ´irâda

**Iipseidad (identidad):** huwiyya, huwwa huwwa

**Irrefutable, innegable:** lâ yyunkar

**Irrelevante:** ghair lâzim

**Irrevocable:** alzam

**Islam:** islâm, sharî`at al-muslimîn, sharî`at al-islâm



**Jacinto o Zafiro:** yyâqût

**Jefe (superior):** ra'îs

**Juicio:** hukm, qadiyya, qadâ'

-----**racional, del intelecto:** qadâ'al-`aql

-----**racional y evidente:** qadiyya zâhira fî al-`aql

-----**segundo:** qadiyya thâniyya

-----**simple:** qadiyya mufrada

**Kalâm:** teología islámica

- **Mutakallimûn:** teólogos especulativos del islam.

**Ley (es) reveladas, religiosa(s); religiones:** shar`, sharî'a (pl. sharâ'î, shar`iyyât).

- **(Nuestra) ley islámica revelada por Dios:** a-sharî'a al-`islâmiyya

- **El depositario de la ley revelada:** sâhib a-shar`

- **Legisladores musulmanes:** ahl a-shar`

**Libre:** mujtâr

**Libremente, por libre albedrío, por libre elección:** `ijtiyyâran, bi-l-`ijtiyyâr.

**Límite (s):** taraf (pl.atrâf), hadd, maradd

**Libro de los Salmos:** a-zabûr

**Literalistas (Zahirîes):** ahl a-zâhir

**Lógica:** mantiq, mantiqiyyât.

**Lugar (es):** makân (pl.amâkin), `ayyn (pl.`iyyûn), mawdi`, mahall, maqâm

----- **determinado:** maqâm ma`lûm

----- **lleno:** malâ'

----- **posibles:** `iyyûn mumkina

**Magnitud (volumen):** `izam, haym

**Malicia, mal:** sharr

**Mandatario (Ordenante):** `âmir

**Más allá:** warâ'a

**Matemáticas:** al-riyyâdiyyât.

----- **y astronomía:** al-`umûr a-tta`lîmiyya.

**Materia (s) (haylé):** mâdda (pl.mawâdd), hayyûlâ.

----- **corporal:** mâddat al-badan.

----- **espiritual:** al-mâdda al-rûhâniyya

----- **primera (haylé):** al-mâdda al-`ûlâ

----- **receptora:** al-mâdda al-qâbila.

----- **existentes:** al-mawâdd al-mawyûda

**Material:** mâddî, hayyulânî.

**Materialismo:** a-ddahriyya

**Máximo (lo-):** al-akthar

**Mediación (sin-):** (min ghairi-) wâsita.

- **Por mediación, generación y necesidad:** bi-l-wasâta wa tawallud wa-luzûm.

**Medicina:** al-tibb.

**Medida (s):** qadr, kammiyya miqdâriyya, miqdâr (pl.maqâdîr), (pl.taqdîrât), kail

----- **y lo medible:** kail wa makîl

----- **cuantificadas:** al-kammiyyât al-muqaddara

**Medio (instrumento):** `âla, wasîla

- **Justo medio:** al-tawassut, al-wasat.

**Memoria:** hifz, zikr

**Memorizar (retener):** hifz; tahaffuz  
**Mentalmente, en la mente:** fî al-adhhân, fî al-`aql, fî a-nafs  
**Mental o extramental:** fî a-nafs aw jâriya a-nafs  
**Mentes:** al-`uqûl, al-`adhhân, al-nufûs.  
**Merma (disminución):** naqs, nuqsân, zawâl  
**Metafísica (Ciencia Divina):** `Ilm `Ilâhî  
**Metáfora:** isti`âra, mayâz, tayawwuz.  
 ----- **vs.real:** mayâz vs.haqîqa.  
 -**Mera metáfora:** mayâz muyarrad  
**Metafóricamente:** bi-l-`isti`âra, bi-l-mayâz, `alâ sabîli al-mayâz  
 - **Llamar metafóricamente:** tayawwaza  
**Metempsicosis (transmigración de las almas):** tanâsuj.  
**Método (s):** maslak (pl.masâlik), tarîq, minhây, fahs  
 ----- **apodícticos:** masâlik al-barâhîn  
 ----- **demostrativo:** al-fahs al-burhânî  
 ----- **dialéctico:** al-fahs al-yadalî  
 ----- **racionales:** masâlik `aqliyya  
**Mezclas:** `imtizâyât  
**Miembro (s):** `udw (pl.a`dâ`)  
**Milagro(s):** mu`yiza (pl.mu`yizât).  
**Minerales:** ma`âdin, yawâhir ma`diniyya.  
 - **Propiedades de los minerales:** al-jawâss al-ma`diniyya.  
**Mineralogía:** `ilm al-yawâhir al-ma`diniya  
**Mínimo (lo-):** al-`aqall  
**Misión profética:** mansib a-nubuwwa  
**Mismo, misma, igual:** nafs, dhâtu, `ayyn  
 - **Él mismo:** huwa dhâtuhu, dhâtuhu, huwwa huwwa  
 - **Por sí mismo:** li-dhâtihi  
**Mística (místicos musulmanes):** a-sûfiyya  
**Modo (s) (estado (s), situación (s)):** hâl (pl.ahwâl).  
**Motivación:** inbi`âth  
 ----- **con un propósito:** inbi`âth qasdî  
**Motor (es):** muharrik (pl.muharrikât)  
 ----- **inmediato; próximo:** al-muharrik al-qarîb  
 ----- **móviles:** muharrikât mutaharrikât  
**Moverse:** mutaharrik  
 ----- **desde el centro:** mutaharrik min al-wasat  
 ----- **hacia el centro:** mutaharrik ilâ al-wasat  
 ----- **a su alrededor:** mutaharrik hawla al-wasat  
**Móvil:** mutaharrik, muharrik  
**Movimiento (s):** haraka (pl.harakât), `intiqâl.  
 ----- **atmosférico:** haraka fî al-hawâ`.  
 ----- **celeste (eterno):** haraka samâwiyya (abadiyya), harakat al-samâ`  
 ----- **circular:** haraka dawriyya  
 ----- **circulares celestes particulares:** al- harakât al- yuz`iyya al-samâwiyya al-dawriyya.  
 ----- **coercitivo, forzoso:** haraka qasriyya  
 ----- **de la persona; individual:** harakat al-shajs  
 ----- **de oriente, oriental:** al-haraka al-mashriqiyya  
 ----- **de poniente:** al-haraka al-maghribiyya

----- **diario:** al-haraka al-yyawmiyya  
 ----- **local:** al-haraka fî al-`ain/ fî-l-mawdi`/al-haraka al-makâniyya  
 ----- **natural:** haraka tabî`iyya.  
 ----- **particular determinado:** haraka yuz`iyya mu`ayyana.  
 ----- **periódico:** al-mutaharrik dawran  
 ----- **Primero:** al-haraka al-`ûlâ  
 ----- **principales:** al-harakatain al-`uzmatain.  
 ----- **total (universal):** al-haraka al-kulliyya  
 ----- **voluntario:** al-haraka al-`irâdiyya  
 ----- **voluntario y anímico:** `irâdiyyan wa nafsâniyyan  
**Mudar (se), cambiar, transformarse:** yyataghayyar, yyanqalib  
**Muerte del cuerpo:** mawt al-badan.  
**Múltiple, numerosa:** mutakathira, kathîra.  
 ----- **por la definición:** kathîra bi-l-hadd  
**Multiplicar (se) (incrementar (se)):** takathara  
**Multiplidad (pluralidad):** kathra, ta`addud, ziyyada  
 ----- **inteligible:** kathra `aqliyya  
 ----- **local:** al- ta`addud al-makânî  
 ----- **mental (en la mente):** kathra dhihniyya  
**Mundo:** `âlam  
 ----- **de Dios:** `âlam Allah  
 ----- **invisible:** `âlam al-ghaib.  
 ----- **segundo; tercero:** `alaman thâniyyan; thâlithan  
 ----- **sublunar:** `âlam tahta falak al-qamar, mâ dûna falak al-qamar, mâ dûna al-`âlam  
 al-`ulwî = **mundo inferior:** al- `âlam al-sufî = **mundo terrestre:** al-`âlam al-ardî.  
 ----- **superior:** al-`âlam al-`a`lâ  
 ----- visible u oculto: shâhid aw ghâ`ib.  
 - **El propio mundo:** dhât al-`âlam  
 - **Este mundo (aquí abajo):** mâ hâ hunâ  
 - ----- **y el otro:** a-dunyyâ wa-l-âjira  
 - **Dentro del mundo:** dâjila al-`âlam  
 - **Fuera del mundo:** jâriya al-`âlam  
**Mundanos:** dunyawiiyya.  
**Musulmanes:** muslimûn, `islâmiyyûn, ahl al-Islam.  
**Mutable (nuevo, variable, cíclico):** mutayaddid  
  
**Nada:** lâ shai`, al-`adam  
 - **De la nada:** min lâ shai, min ghair shai`, min al-`adam  
 - **La nada absoluta:** Lâ mawyyûd aslan.  
 - **La mera nada:** al-`adam al-mahd  
**Natural:** tabî`î  
 - **Fenómenos naturales:** tabâ`î  
**Naturaleza (s), disposición natural:** tab`, tabî`a, tibâ` (pl.tabâ`î).  
 ----- **adquirida:** tabî`a muhassala  
 ----- **ajena:** tabî`a gharîba  
 ----- común: tabî`a mushtaraka.  
 ----- **necesaria:** a-ttabî`a al-wâyiya  
 ----- **posible:** a-ttabî`a al-mumkina  
 ----- **simple:** tab`mahd  
 ----- **universal:** al-tabî`a al-kulliyya

----- **necesarias:** a-ttabâ`î a-ddarûriyya

- **Por/ en naturaleza, naturalmente:** bi-l-tab`, fî al-tab`
- **naturaleza real:** tabî`a haqîqiyya

**Necesariamente:** lâ budda, darûra, lâ mahâla

**Necesario:** wâyib, darûrî, lâ budda, lâzim

- **Relación necesaria:** luzûm

**Necesidad (es), carencia (s):** wuyûb, darûra, hâyya

----- **de la razón:** darûrat al-`aql, sarîh al-`aql

----- **del ser/ de la existencia:** wuyûb al-wuyûd, al-wuyûd al-wâyib lahu.

----- **de la existencia:** wuyûb al-wuyûd

----- **natural:** muqtadâ al-tab`.

----- **del cuerpo:** al-darûrât al-badaniyya.

- **Por necesidad, necesariamente:** bi-l-darûra, yyalzam luzûm darûrî, bi-luzûm, `alâ tarîq a-ttalâzum, lâ mahâla.
- **Por necesidad [racional] y convención:** bi-ddarûra wa-l-`ittifâq.
- **Por necesidad y naturaleza:** `alâ sabîl al-luzûm wa-l-tab`

**Negación:** nafyy, salb

----- **absoluta:** nafyy muyarrad

----- **de los atributos:** nafyy al-sifât.

- **Mera/ simple negación:** al-nafyy al-mahd

**Negar, desaprobar:** `inkâr, nafyy

**No acción:** al-kaff `an al-fi`l

**Noble Corán:** al-kitâb al-`azîz

**Nobleza, honor, mérito:** sharaf

**No existe, no existente, inexistente:** ma`dûman, in`adama, lâ mawyûd

**No existencia, (la) nada, privación:** (al) `adam, `intifâ`.

----- **absoluta:** `adam muyarrad, `adam mursal, `adam mutlaq

----- **en sí; misma:** nafs al-`adam

----- **anterior:** al-`adam al-mutaqaddim; al-sâbiq

----- **primera, segunda:** `adam al- awwal, al-thânî

- **Mera privación:** `adam mahd

**Nombre (s) (acepciones):** `ism (pl.asâmî)

----- **análogos (anfibológicos):** al-mushakkaka

----- **equivocos:** al-mushtaraka

----- **indefinidos:** al-asmâ`al-ma`dûla.

----- **unívocos:** al-mutawâtî`a

**Norma:** qâ`ida

**Notorio (s), conocido:** mash-hûr

**Nuevo, ser nuevo (cíclico, mutable, variable):** mutayaddid, tayaddada

**Nulo:** fâsid, bâtil

**Numerado:** ma`dûd

- **En número:** bi-l-`adad

**Obediencia:** tâ`a

**Objeción:** i`tirâd, mu`ârada, muqâwama, `ihtiyây

----- **conocida:** `ihtiyây mash-hûr

**Objetar:** i`tarada

**Objeto conocido, lo conocido:** ma`lûm

**Objeto deseado, lo deseado:** al-murâd, al-qasd

**Obligación, imposición:** tasjîr

----- **religiosa (deber religioso) y obediencia:** a-ttaklîf wa ttâ`a.  
- **Obligatoria y forzosamente:** `alâ sabîl al-tasjîri wa-l-`idtirâr  
- **Por obligación:** bi-l-`idtirâr  
**Obra (s):** sun` (pl.sanâ`i`)  
----- **civiles necesarias:** a-sanâ`i` a-darûriyya al-madaniyya.  
----- **prácticas:** a-sanâ`i` al-`amaliyya  
----- **y prácticas éticas:** al`a`mâl al-juluqiyya wa-l-`amaliyya  
**Observador (s):** nâzir (pl.nuzarâ`)  
- **Casos observados:** al-mushâhadât  
**Oculto:** jafiyy.  
**Oficios:** hiraf.  
**Omnipotente:** qâdir `alâ kulli shayy`  
**Opinión:** ra`yy  
**Oposición:** taqâbul, muqâbala  
**Opuestos:** mutaqâbila  
**Óptica:** `ilm al-manâzir  
**Orden (es):** Nizâm, `intizâm, tartîb, `amr (pl. `umûr).  
----- **actual visible:** al-nizâm al-mushâhad.  
----- **del bien:** Nizâm al-jair  
----- **de las cosas:** Nizâm al- ashyyâ`  
----- **deseado:** a-nizâm al-maqsûd  
----- **divino:** Nizâm al-shar`, `amr `ilâhî.  
----- **existente:** al-nizâm al-mawyûd.  
----- **inteligible:** al-nizâm al-ma`qûl.  
----- **posibles:** al-`umûr al-mumkina.  
----- **racional:** al-nizâm al-`aqlî  
----- **total:** Nizâm al-kull  
----- **universal:** al-nizâm al-kullî  
- **Representación del orden:** tamathul al-nizâm  
**Órgano (s):** `udw ( pl. a`dâ`), `âla.  
----- **común:** al-`udw al-mushtarak  
----- **corporal:** al-`âla al-yismâniyya.  
----- **compuestos:** al-`a`dâ` al-murakkaba.  
----- **de partes disimilares:** al- a`dâ` al-`âliyya.  
----- **particulares del animal único:** `a`dâ` al-hayyawân al-wâhid al-yuz`iyya.  
----- **simples:** al-`a`dâ` al-mufrada.  
**Origen:** mansha`, manba`, masdar, `asl  
**Otredad (diferencia):** ghairiyya  
**Otro (s):** ghair, âjar (pl.âjarûn), ghair dhâtihi  
- **Por otro:** li-ghairihi  
  
**Paciente, pasivo:** munfa`il, maf`ûl  
**Palabra o término “animal”:** lafz al-hayyawân  
**Palabra o término “racional”:** lafz al-nâtiq  
**Par:** shaf`  
**Paraíso, Jardín:** al-yanna  
**Parcial (es):** yuz`iyya  
**Parte (s):** yuz` (pl.`ayzâ`), wayh (pl.wuyûh).  
----- **compuestas:** al-`ayzâ` al-murakkaba.  
----- **del cuerpo:** `ayzâ` al-badan.

----- **de los órganos; orgánicas:** al-‘ayzâ‘ al‘udwiyya.

----- **externa:** al-jâriy

----- **indivisibles, átomos:** ayzâ‘ lâ tatayaza‘

----- **inferior:** al-taht

----- **interna:** a-ddâjil

----- **simples:** al-‘ayzâ‘ al-mufrada.

----- **superior:** al-fawq

-**En las partes:** bi-l-yuz‘

**Particular (es), propio, específico, peculiar:** ‘ajass, majsûs, majsûsa, tajsîs, yuz‘î (pl.yuz‘iyyât).

----- **con imaginación:** yuz‘î mutajayyal

- **Atributo-----:** sifat tajsîs
- **Formas-----:** hayy‘ât majsûsa
- **Cualidades---:** mujasasât
- **Particulares divisibles:** yuz‘iyyât munqasima
- **Particulares separados y conocidos:** al-yuz‘iyyât al-mufassala al-ma‘lûma
- **Propiedades particulares:** jawâss

**Particularidad, peculiaridad:** jâsiyya, mujasas, ‘ijtisâs, tajsîs

**Particularidades distintivas:** jawâss mumayyiza

**Partidario (s):** man yya‘taqid

**Pasión (es):** ‘ishq, al-hawâ, ‘infî‘âl (-ât)

----- **e impresiones:** infî‘âlât wa ta‘thîrât.

**Percepción (es), concepción:** ‘idrâk, mudrak (pl.mudrakât, madârik), tasawwur.

----- **de los sensibles; sensible:** ‘idrâk al-mahsûsât, ‘idrâk al-hiss.

----- **corpórea:** ‘idrâk yismânî

----- **individual:** al-‘idrâk al-shajsî.

----- **intelectual, inteligible:** ‘idrâk al-‘aql

----- **real:** sûra haqîqiyya

----- **sensible:** ‘idrâk al-hiss

----- **verdadera:** al-mudrak al-haqîqî.

----- **visual:** ‘idrâk al-basar

----- **de los órganos sensoriales:** ‘idrâkât al-hawâss

----- **internas y externas:** al-‘idrâkât al-bâtina wa-zâhira.

----- **particular:** tasawwur yuz‘î

----- **universal:** tasawwur kullî

**Perceptible (sensible):** mudrak, mutasawwar, mahsûs.

**Percibido (lo), objeto (s) percibido (s):** al-mudrak (-ât)

**Percibir (se), aprehender, captar:** ‘adraka, yya‘qilu, tasawwara

- **(Se) percibe a sí mismo, conoce a sí mismo:** yya‘qilu nafsahu
- **Se percibe por los sentidos:** mudrak bi-l-hawâss
- **Percibe al otro:** yya‘qilu ghairahu
- **Percibe su principio:** yya‘qilu mabda‘ahu.

**Percipiente, el sujeto que percibe:** al-mudrik

**Perfección (es):** kamâl (pl.kamâlât), takmîl, ‘istikmâl

----- **extrema:** al-kamâl al-‘aqsâ

**Perfecta:** kâmila

**Perecer:** yyafnâ

**Periódicamente (de modo circular):** bi-ddawr, dawran

**Período de tiempo:** mudda, al-‘âmâd

----- **de omisión:** muddat a-ttark

**Permanecer, (perdurar, perpetuarse):** baqiyya, dâma

**Permanencia (supervivencia, inmortalidad):** baqâ´ [ba`da al-mawt], ibqâ´, dawâm

----- **de la esencia:** baqâ´al-dhât

**Permanente:** thâbit, dâ´im, dâ´ima ´abadiyya, bâqî, lam tazal.

**Persona (esencia individual, individuación):** shajs

----- (s): ashjâss, nufûs

**Persuación:** al-´iqnâ`

----- **dialéctica:** al-´iqnâ` al-yadalî

----- **retórica:** al-´iqnâ` al-jutbî

**Placer (es), deleite (es):** ladha (ladhât)

----- **eterno:** al-ladha al-sarmadiyya.

----- **corporales:** al-ladhât al-yismâniyya; al-yismiyya.

----- **espirituales y racionales:** al-ladhât al-rûhâniyya al-`aqliyya.

----- **racionales o intelectuales:** al-ladhât al-`aqliyya.

**Plausible (s):** mahmûda

----- **y conocidas por todos:** mahmûda wa mash-hûra

**Polaridad:** qutbiyya

**Polo (s):** qutb

---- **Norte:** Shamâlî

---- **Sur:** yanûbî

**Potencia (s) (facultad (es), fuerza (s)):** quwwa (pl.qiwâ)

- **Potencias (facultades) animales:** al-qiwâ al-hayyawâniyya.
- **Potencia (fuerza) anímica/ está dotada de alma vs.no anímica:** quwwa nafsîyya; nafsâniyya vs.quwwa ghair nafsâniyya.
- ----- **apetitiva, apetible:** quwwat al-shahwa, al-quwwa al-shahawâniyya.
- ----- **apetitiva y del deseo:** al-quwwa al-nuzû`iyya al-shawqiyya.
- ----- **(s) celestes:** al-qiwâ al-samâwiyya.
- ----- **cogitativa:** quwwa mufakkira
- ----- **corpóreas:** qiwâ fî aysâm
- ----- **de la corrupción o de la alteración:** quwwat al-fasâd.
- ----- **de la existencia:** quwwat al-wuyûd
- ----- **de la no existencia o de la privación:** quwwat al-`adam
- ----- **del deseo, concupiscible:** quwwa shahawâniyya.
- ----- **(s) de las sustancias terrestres:** qiwâ al-yawâhir al-´ardiyya.
- ----- **deseosa:** quwwa shawqiyya
- ----- **(s) eficientes (activas):** al-qiwâ al-fâ`ila
- ----- **espiritual:** quwwa rûhâniyya
- ----- **estimativa:** quwwa wahmiyya
- ----- **formadora:** al-quwwa al-musawwira
- ----- **(s) humanas:** al-qiwâ al-´insâniyya
- ----- **innata:** qiwwa gharîziyya
- ----- **intuitiva:** quwwat al-hads.
- ----- **irascible:** quwwat al-ghadab, quwwa ghadabiyya.
- ----- **memorativa (la memoria):** al-hâfiza
- ----- **motora, motriz:** quwwa muharrika
- ----- **motriz activa:** al- quwwa al-muharrika al-fâ`ila.
- ----- **motriz local:** al-quwwa al-muharrrika fî al-makân.
- ----- **natural, natural celeste:** al-quwwa al-tabî`iyya, quwwa tabî`iyya samâwiyya.
- ----- **recordatoria:** a-dhâkira

- ----- (s) receptora (s), receptiva (s): al-quwwa al-qâbila
- ----- de la visión; visual; visiva: quwwat al-`îbsâr, al-quwwa al-bâsira; al-basariyya.
- Potencias (facultades) perceptivas; aprehensivas: al-qiwâ a-dârika; al-mudrika; a-darrâka.
- Potencias perceptivas y motrices: al-qiwâ al-mudrika al-muharrika.
- Potencias vegetativas: al-qiwâ al-nabâtiyya.
- De la potencia al acto: min al-quwwa `ilâ al-fi`l
- En potencia: bi-l-quwwa

**Potestad divina, poder divino:** qudrat Allah ta`âlâ.

**Por otro:** bi-ghairihi

**Por sí:** li-dhâtihi, bi-dhâtihi, min dhâtihi

**Por sí mismo, en sí:** bi-nafsihi, min nafsihi, bi-dhâtihi

**Poseción (disposición natural):** malaka

**Posible:** mumkin, yâ`iz, yyayûz, yyasihh

-----en sí: mumkin al-wuyûd li-dhâtihi

----- mayoritario: al-mumkin al-`aktharî

----- minoritario: al-mumkin al-`aqalî

----- por igual: al-mumkin `alâ al-tasâwî.

-----real: al-mumkin al-haqîqî

**Posibilidad (es):** `imkân (pl.`imkânât), (pl.`ihtimâlât)

----- de la existencia: `imkân al-wuyûd

-----de la no existencia o de la privación: imkân al-`adam

-----doble: di`f `imkân

-----real: al-`imkân al-haqîqî

**Posición (es), situación:** mawdî`, wad` (pl.awdâ`).

- Por posición: bi-l-wad`.

**Posterior:** ba`d, mutaajjir

**Posteriori (a-):** `âjiran

**Posterioridad:** taajjur

**Postulados (principios, fundamentos):** `usûl.

**Potestad (poder, capacidad):** qudra

- Por la mera potestad [divina]: bi-muyarrad al-qudra.

**Práctica:** `amal, sunna, al- sanâ`î al-`amaliyya.

----- de Dios o divina: al-sunna al-`ilâhiyya.

**Precede; precedida:** taqaddama; masbûqan

**Predicado (s):** mahmûl (-ât)

----- esenciales: al-mahmûlât al-dhâtiyya.

**Predisposición:** isti`dâd.

**Premeditación:** rawiyya

**Premisa (s):** muqaddima (pl.muqaddimât).

----- inteligible: muqaddima `aqliyya

----- necesaria: muqaddima darûriyya

----- sensible: muqaddima hissiyya

----- aceptables y conocidas: muqaddimât mahmûda wa ma`lûma.

----- apodícticas (perfectamente demostradas, ciertas): muqaddimât yyaqîniyya.

----- comúnmente conocidas: muqaddimât mash-hûra

----- demostrativas: muqaddimât al-barâhîn

----- dialécticas: muqaddimât yadaliyya



----- **más creíbles:** qawwiyyat a-ttasdîq  
 ----- **generales/ universales:** muqaddimât `âmma.  
 ----- **lógicas:** muqaddimât ma`qûla  
 ----- **principales:** al-`awâ`il  
 ----- **silogísticas de la cuestión inicial:** muqaddimât qiyâyâs al-matlûb  
 ----- **verdaderas:** muqaddimât sâdiqa  
**Preocupación (es):** shâghil (pl.shawâghil)  
 ----- **del cuerpo:** shawâghil al-badan.  
**Presente:** hâdir  
**Pretensión:** da`wâ  
**Previsiones:** `arsâd  
**Previsto, previsión:** shai` muntazar  
**Primero (El-):** (al-) awwal  
 - **Por primera vez, primeramente, en principio, principalmente:** `awwalan  
 - **Por primera vez y en esencia:** awwalan wa bi-dhât  
 - **A primera vista:** bâdi` al-ra`yy  
**Principio (s):** mabda` (pl.mabâdi`), `asl (pl.`usûl), bidâyya, al-awwal, taraf min yihati al-awwal.  
 ----- **conocido:** `asl ma`rûf  
 ----- **del movimiento:** mabda` al-haraka  
 ----- **de todo:** mabda` al kull  
 ----- **especificador; particularizador, que distingue entre dos iguales:** mabda` li-ttajsîs  
 ----- **motor eterno:** mabda` muharik azalî  
 ----- **Primero:** al-mabda` al-awwal  
 ----- **de la paráctica (prácticos):** mabâdi` al-`amal, al-mabâdi`al-`amaliyya..  
 ----- **de las artes demostrativas:** mabâdi` a-sanâ`i` al-burhâniyya.  
 ----- **de las disposiciones:** mabâdi`al-`isti`dâdât.  
 ----- **de las religiones (religiosos):** al-mabâdi` a-shar`iyya, mabâdi`a-sharâ`i`.  
 ----- **del ser (de los seres); de la existencia:** mabâdi` li-l-wuyûd, mabâdi`al-mawyûdât.  
 ----- **donantes de las almas:** al-mabâdi` al-wâhiba li-nufûs.  
 ----- **generales:** al-mabâdi` al-`âmma.  
 ----- **inteligibles:** al-nazariyyât  
 ----- **separados:** al- mabâdi` al-mufâriqa  
**Prioridad (por-):** min yihati al-afdal  
**Privación:** al-`adam  
**Privación del alma:** `adam al-nafs  
**Privado de:** maslûb `anhu  
**Probar con argumentos:** iqâmat a-ddalîl  
**Procede, proviene:** yyasduru, munba`ith.  
**Procreación:** tawâlud  
**Procrearse:** tatawâlad  
**Prodigios de los santos:** karâmât.  
**Producción y reproducción:** al-tawallud wa-tawâlud.  
**Producirse, originarse:** yyahduthu, yyujlaqu  
**Profecía:** nubûwwa  
**Prometido (lo-):** (al-) maw`ûd bihi.  
**Propiedades:** al-jawâs  
 ----- **de las sustancias terrestres:** jawâs al-yawâhir al-ardiyya.

**Proporción (es):** miqdâr, munâsaba, nisba (pl.nisab)

**Proposición categórica o predicativa negativa (s):** al-sâliba al-hamliyya (pl. al-hamliyyât).

----- **condicional o hipotética afirmativa (s):** al-mûyaba al-shartiyya (pl.al-shartiyyât).

- **Proposiciones categóricas y condicionales:** al-hamliyyât a-shartiyyât

**Propósito, lo que proponemos:** maqsûd, gharad

- **A propósito (premeditación):** bi-tarawwî

**Providencia por los particulares:** `inâyya bi-l-yuz`iyyât.

**Proximidad (aproximación, acercamiento a Dios):** qurb, taqarrub `ilâ Allah

**Psicología (ciencia del alma):** `ilm al-nafs

**Prueba (s):** dalîl (pl. `adilla)

----- **racional (es):** dalîl al-`aql (a-dalâ`il al-`aqliyya)

----- **que constan en la Ley revelada:** a-dalâ`il al-shar`iyya.

**Pureza:** tahâra, safâ`.

**Purificación:** tazkiyya.

**Purificar el alma:** zakâ` al-nafs

**Querubines:** al-malâ`ika al-muqarrabûn

**Quiddidad (es):** mâhiyya (ât)

----- **de Su esencia:** mâhiyyat al-dhât

**Racional (es):** `aqliyya, nâtiq

**Razón, racionalidad:** al-nutq, al-mantiq.

**Razonable (lógico, inteligible):** ma`qûl

**Razonamiento (aserto, aserión) (s):** qawl (pl. aqâwîl)

----- **alegórico y poético:** qawl mithâlî shî`rî.

----- **convinciente:** qawl `iqnâ`î

----- **demostrativo(s):** qawl sinâ`î burhânî (pl. `aqâwîl burhâniyya).

----- **mentales:** al-dhihiyya.

----- **notorios, comúnmente conocidos:** mash-hûra

----- **verdaderos:** a-tasdîqiyya

**Razones:** wuyûh, `umûr

**Real:** muhaqâq, haqîqiyyan, `aslan, muhassala

**Realidad (es), esencia (s) real (es) o verdadera (s):** wâqi`, haqîqa (pl.haqâ`iq)

----- **del ser:** haqîqat al-mawiyûd

----- **divina:** haqîqatuhu

----- **genérica:** haqîqa yinsiyya

----- **universal:** haqîqa kulliyya

- **En la Realidad de Dios (respecto a Dios):** fî haqqi Allah

**Realmente, en la realidad:** haqîqa, fî al- a`yyân, fî al-wuyûd

**Recepción, receptividad:** qubûl

**Receptor (s), recipiente (s), el que recibe, apto para:** al- qâbil (pl.al-qawâbil).

- **Receptora, receptiva:** qâbila, qâbiliyya

**Recibido (lo-, el objeto-):** (al-) maqbûl

**Recibir el influjo:** tata`athar.

**Recompensa:** thawâb.

**Recomponer:** yyurakkibu.

**Recreación:** isti`nâf al-jalq.

**Recrear (devolver):** i`âdat.

**Reencarna en (retorna a):** yyuraddu.

**Reencarnación (retorno, recreación en la vida futura):** radd al-arwâh ilâ al-abdân, al-`awd ilâ al-abdân, `awd, ma`âd.

**Reencarnado:** al-`â`id.

**Referencias astronómicas:** al-nisab al-falakiyya.

**Reflexión, reflejo:** in`ikâs

**Reflexionar:** ta`ammala, tafakkara

**Refutable:** mu`tarad

**Refutar:** ankara, yyunkiru, abtala

**Regidor:** al-mudabbir

**Regir el cuerpo:** tadbîr al-badan

**Reino celeste/celestial:** malakût al-samâwât

**Relación (es):** nisba, munâsaba (pl.munâsabât), `idâfa (pl.`idâfât), `irtibât.

----- **necesaria:** luzûm.

- **En relación con:** bi-l-idâfa ilâ, bi-l-nisba ilâ
- **Mera relación:** `idâfa mahda
- **Por la relación:** `alâ sabîl al-`idâfa

**Relativa, correlativa (as):** mudâfa (pl.mudâfât), `idâfiyya

**Relativos:** mutanâsibât

**Remedios simpáticos (propiedades particulares):** al-jawâss

**Remota (s):** ba`îda

**Renovado (variable):** mutayyaddid

**Renovarse (surgir, reaparecer, cambia constantemente):** tayaddada, tayaddud al-wuyûd.

**Renunciar:** a`rada

**Reposo:** sukûn, `istiqrâr.

**Representación:** tamathul

----- **de formas:** amthilat suwar

**Representaciones verdaderas durante el sueño:** al-manâmât al-sâdiqa.

**Reprobable:** mustankar, mustaqbah.

- **Reprobables e irreconocibles:** munkara gharîba

**Reproducción:** al-tawallud.

**Repudio:** talâq

**Responsable [ante Dios] y el depositario [de la fe]:** mukallafan wa mu`taminan.

**Resurrección:** al-qiyyâma, `ihyâ`, ba`th, nushûr, hashr, nashr, nushûr, al-`iâda.

----- **de los muertos:** `ihyâ` al-`amwât.

----- **de los cuerpos:** ba`th aw inbi`âth al-`aysâd.

----- **espiritual:** al-ma`âd al-rûhânî

- **El día de la resurrección:** yyawm al-qiyyâma.

**Resucitar:** qâmat qiyyâmatuhu, `âda hayyan, tu`âdu `ilaihi al-hayyât.

----- **de la tumba:** bu`ithû mina-l-qubûr.

**Retórico:** jutbî

**Retorno:** al-ma`âd, al-`iâda

**Reunión o congregación de los cuerpos el día de la resurrección:** hashr al-`aysâd.

**Revelación (Por-):** (bi-) al-wahyy

- **Los depositarios de la revelación:** ahl al-wahyy

**Revestir:** labisat

**Revolución (movimiento circular, rotación (s)):** dawra (pl.dawarât, `adwâr)

----- **de las esferas:** dawarât al-falak

**Sabeos:** al-sâbi'a  
**Sabido (es-), (conocido, evidente):** ma`lûm  
**Sabiduría:** Hikma.  
 ----- **emanda de la Ley y la razón:** al-hikma al-shar`iyya wa-l-`aqliyya.  
**Sabio (en el sentido de conocedor):** `âlim  
**Sabio (s) / filósofo (s):** Hakîm (pl.hukamâ').  
**Sabio devoto (el gnóstico):** al-`ârif al-`âbid.  
 ----- **perverso:** al-`âlim al-fâsiq.  
 ----- **Único:** Hakim wâhid  
**Santo (s):** walî (pl.awliyyâ')  
**Secuencia; sucesión causal, secuencia de las causas y los efectos:** tasalsul al-`ilal wa-l-ma`lûlât, silsilat al-ma`lûlât, ta`âqub, yumla.  
 ----- **necesaria:** al-yumla al-darûriyya, al-luzûm  
 ----- **posible:** al-yumla al-mumkina.  
**Seguido:** malhûqan  
**Seguir ciegamente:** qallada.  
**Selectos:** fudalâ'  
**Sensación (es):** ihssâs, hiss, (pl.mahsûsât).  
 ----- **placenteras:** al-mahsûsât al-mustaladha.  
**Sensible (s), sensitivo:** mahsûs (pl.mahsûsât)  
     - **Cosas sensibles:** al-umûr al-hissiyya.  
     - **Realidades sensibles:** al-mahsûsât.  
     - **Imagen sensible:** mithâl al-mahsûs  
**Sensibilidad (perspicacia):** zawq al-fitra a-ssalîma  
**Sensitiva (no-):** min ghair hâssa  
**Sentido (s):** hiss (pl.hawâss).  
 ----- **común:** al-hiss al-mushtarak, al-fitra a-ssalîma.  
 ----- **literal, exotérico:** zâhir al-kalâm.  
 ----- **real:** al-ma`nâ al-haqîqî  
 ----- **aparentes:** al-hawâss al-zâhira  
 ----- **corpóreos, corporales:** al-hawâss al-yismâniyya  
     - **El simple sentido:** muyarrad al-hiss  
     - **Los cinco sentidos:** al-hawâss al-jamssa  
     - **En el sentido:** fî-l-hiss  
     - **En sentido estricto:** bi-l-hasr  
     - **Por el sentido, por la sensación:** li-l-hiss, bi-l-hiss  
**Siente (el que -):** al-hâss  
**Señor de los señores:** rabb al- arbâb  
 ----- **de los mundos:** rabb al-`âlamîn  
**Separables, separados de la materia:** mufâriqa li-l-mâdda.  
**Separación:** bainûna, `iftirâq  
**Separada:** munfasila  
**Sequedad:** yyubûsa  
**Ser (es) existente (s), existencia:** mawyûd (pl.mawyûdât), wuyûd.  
 ----- **absoluto:** al-mawyûd al-mutlaq  
 ----- **animado (animal, ser vivo) absoluto:** al-hayyawân al-mutlaq  
 ----- **causado (os):** hadith, mûyab, ma`lûl (pl.ma`lûlât), mûyad  
 ----- **compuesto:** al-mawyûd al-murakkab  
 ----- **concreto, existente:** dhâtan mawyûda, shai'an mawyûdan  
 ----- **contingente:** mumkin al-hudûth

-----**creado (s), temporal (es), que comienza:** hadith (pl.hawâdith), al-majlûqât  
 ---- **espiritual:** mawyûd rûhânî  
 ---- **eterno:** mawyûd qadîm  
 ----**humano:** ʿinsân, hayyât ʿinsâniyya.  
 ----**humano inteligible y absoluto:** al-ʿinsân al-maʿqûl al-mutlaq  
 ----**inanimado, cuerpo inorgánico:** yamâd  
 ----**inanimado absoluto:** al-yamâd al-mutlaq  
 ----**incausado, no causado:** hâdith bi-lâ sabab, lâ ʿilla lahu  
 ----**inerte, muerto:** mayyit  
 ----**inmaterial:** mawyûd barîʿ min al-mâdda, mawyûd lâ fî mâdda  
 ---- **inteligente:** ʿâqil  
 ----**invisible, austente:** ʿinsân ghâʿib (en referencia al imam oculto).  
 ---- **material sensible:** al-mawyûd al-hayyulânî al-mahsûs.  
 ---- **móvil:** dhât al-mutaharrik  
 ---- **necesario, Ser Necesario:** al-mawyûd al-wâ'yib, wâ'yib al-wuyûd  
 ---- **necesario absoluto:** wâ'yib al-wuyûd al-mutlaq aw bi-ʿitlâq  
 ---- **necesario por otro:** wâ'yib al-wuyûd bi-ghairihi, darûrî bi-ghairihi.  
 ----**o esencia que posee vida, conocimiento, voluntad, poder, palabra, oído y vista:**  
 dhât hayya, ʿâlima, murîda, qadîra, mutakallima, samîʿa, basîra.  
 ---- **perfecto:** al-kâmil  
 ---- **posible (es):** mumkin, mumkin al-wuyûd (pl.mumkinât al-wuyûd), al wuyûd al-mumkin.  
 ----- **posible en sí:** wuyûd mumkin fî dhatihi  
 -----**sensibles:** al-mawyûdât al-mahsûsa  
 - **Posibilidad del ser:** ʿimkân al-wuyûd  
 ----- **Primero:** al-mawyûd al-awwal.  
 ---- **real:** al-mawyûd al-haqîqî.  
 ---- **resucitado:** al-ʿinsân al-mabʿûth al-mahshûr.  
 ----**semejante:** nazîr  
 ----**simple:** wuyûd mahd, wuyûd basît, muyarrad al-wuyûd  
 ---- **singular:** mufrad  
 ----**Único, dotado de unidad:** datan wâhida, al-mawyûd al-wâhid, al-wâhid  
 ----- **Primero:** al-wâhid al-awwal  
 ----- **y Verdadero:** al-wâhid al-haqq  
**Seres anímicos, animados, dotados de alma:** dhawât nufûs, mutanaffasa.  
 ----- **contrarios:** al-kâʿinât al-mutadâdda  
 ---- **dotados de conocimiento:** dhawât al-maʿrifa  
 ---- **dotados de percepción, vida, libertad y voluntad:** mawyûdât mudrika hayya  
 dhawât ʿijtiyyâr wa ʿirâda  
 ---- **existentes heterogéneos:** al-mawyûdât al-mutaghâyyira  
 ---- **inanimados:** al-yamâdât  
 ---- **irracionales:** mawyûdât laisat bi-ʿâlima.  
 ---- **particulares e individuales:** yuzʿiyyât shajsiyya  
 ---- **posibles:** mumkinât  
 ----**presentes, reales concretos:** mawyûdât hâdira  
 ---- **primeros:** al-awâʿil  
 ---- **separado (s):** al-mawyûd al-mufâriq (pl. al-mufâriqât)  
 ---- **superiores:** al-mawyûdât al-ʿâliyya  
 ---- **vivo (s):** hayyawân, hayy (pl. al-ahyyâʿ)

----- **rationales que se perciben a sí mismos y perciben sus principios:** hayya nâtiqa ta`qilu dhâtahâ wa mabâdi`ahâ.

**Servidumbre:** al-`Ubûdiyya

**Séxtuplo (s):** tasdîs (-ât)

**Siempre, no cesa:** lam yyazal

**Significado:** ma`nâ, mafhûm, madlûl, musammâ

**Significante:** dalîl.

**Sigue (necesariamente):** yyalzam

**Silogismo (analogía):** qiyyâs

----- **condicional o hipotético conjuntivo:** al-qiyyâs a-shartî al-muttasil

----- **predicativo:** qiyyâs hamlî

- **Partidarios de la analogía:** ahl al-qiyyâs

**Símbolos:** rumûz

**Similar (es):** mithl, mutashâbiha

**Similitud:** tashâbuh, tamâthul

**Simple (s):** basîta, mufrada, fard (pl.afrâd)

**Simultáneamente:** mutasâwiqan, `alâ al-tasâwuq

**Simultáneo (s):** mutasâwiyya fî-l-zamân, muqâran, ma`a, musâwiq

**Singular:** mufrad, mushajjas

**Singularidad:** infirâd

**Sobrevenir accidentalmente (por accidente, incedir):** yyu`radu, târi´, yyatra´, tarayyân

- **Sobrevenir y cambiar constantemente:** al-tarayyân wa tayaddud.

**Sofisma (paralogismo, falacia):** shubha, mughâlata, taghlît, qawl safstâ´î, safsata.

**Subordinados:** ma´mûrîn

**Subsiste en sí, por sí, subsistente:** qâ´im bi-nafsihi, qâ´ima

**Subsistencia:** qiwâm, qiyyâm

**Suceder periódicamente:** ta`âqaba dawran

**Sucedio (por casualidad y por unanimidad):** ´ittafaq

**Sucesión:** tafsîl, silsila, sudûr

**Sucesivamente:** mutalâhiqan

**Sucesos pasados:** al-hawâdith al-mâdiyya

**Sujeto (s):** mawdû` (pl.mawâdî`), hâmil

----- **designado, señalado, individual:** mawdû` yyushâru ´ilaihi

----- **dotado de atributos, calificado (s):** mawsûf (pl.mawsûfât).

----- **receptor (es):** al-mahall al-qâbil, qawâbil

**Superficie (s):** sat-h (pl.sutûh)

**Suponer, conjeturar:** farada, qaddara, wada`a

**Suposición (es):** taqdîr (pl.taqdîrât)

**Susceptible de:** qâbil

**Sustancia (s):** yawhar (pl.yawâhir)

----- **corporales:** al-yawâhir al-yismâniyya

----- **del alma:** yawhar al-nafs

----- **de la materia:** yawhar mâdda

----- **espiritual:** yawhar rûhânî

----- **inmortal; permanente:** yawhar bâqî

----- **inorgánicas:** al-yamâdât

----- **que subsiste por sí misma; en sí:** yawhar qâ´im bi-nafsihi

----- **separada:** yawhar muyarrad

----- **simple (átomo, partícula indivisible):** yawhar fard, al-yuz´alladhî lâ yyatayazza´.

- **Por la sustancia:** bi-l-yawhar

**Sustancialidad:** yawhariyya

**Sustitución (traslación):** naqla

**Sustrato, receptáculo:** mahall

**Tabla guardada o conservada:** al-lawh al-mahfûz.

**Taljîs:** paráfrasis expositiva, comentario menor

**Técnicas, técnicas (obras) artesanales:** sinâ`ât, a-sanâ`î, masnû`ât

----- **demostrativas:** a-sanâ`î al-burhâniyya

----- **(artes) prácticas:** a-sanâ`î al-`amaliyya.

**Tecnicismo:** `ism sinâ`î.

**Temporal, ser creado:** hâdith

- **Primer temporal (primer ser creado):** awwal hâdith

**Temporales (acontecimientos, fenómenos, sucesos):** hawâdith

----- **celestes:** al-hawâdith al-samâwiyya

----- **particulares:** al-hawâdith al-yuz`iyya

----- **terrenales:** al-hawâdith al-`ardiyya

**Tentación diabólica:** al-waswasa

**Teofanía (la aparición de Dios al hombre):** al-tayallî.

**Teoría y práctica (la-):** al-qawl wa-l-`amal

**Teorías:** turuq

**Término (vocablo, palabra (s)):** lafz (pl. `alfâz), hadd

----- **derivado:** mushtaq

----- **medio:** hadd awsat

----- **simple:** lafz muyarrad.

----- **equívocos:** mushtaraka, mubhama, al-maqûl bi-tashkîk

----- **unívocos:** mutawâti`, al-maqûl bi-tawâtu`.

**Tiempo (s):** zamân (pl. azmina), waqt (pl. awqât), mudda, `ânât.

- **En el tiempo:** al-zamânî

- **Instante de tiempo:** al-mudda

- **Tiempos posibles:** al-`imkânât al-zamâniyya

**Tierra, polvo:** turba.

**Todo (el todo, el universo):** al-kull

**Tormento en la tumba:** `adhâb al-qabr.

**Tradición (canónica):** a-samâ`, al masmû`

----- **del Profeta:** al-hadîz

**Tradiciones, relatos:** `ajbâr.

**Transformación (es), trasmutación (es), conversión:** `istihâla (pl. `istihâlât), taghayyur, qalb

----- **de la vara en serpiente (milagro de Moisés):** qalb al-`asâ hayya

**Transformador (el sujeto) y el objeto transformado:** al-muhîl wa-l-mustahîl

**Transformarse:** yyanqalib, yyastahîlu.

**Transmutable (s), (lo sujeto a mutación o a transformación):** mutaghayyir (pl. mutaghayyirât)

**Trascendencia divina:** tanazzuh, tanzîh

**Trascender (estar por encima, estar exento de):** munazzah, muqaddass

**Trigono (trigonometría), trinidad (cristianismo), triplicidad:** tathlîl

**Ulemas:** al-`ulamâ`

----- **versados, arraigados en la Ciencia:** al-`ulamâ`a-râsijûna fî-l-`ilm

**Último día:** al-yyawm al-`âjir

**Unánime, consenso (el-):** `ïymâ`

**Unicidad [divina]:** tawhîd, wahdâniyya

**Unidad:** wahda, wahdâniyya

**Unidades, partes:** `âhâd

**Unión (es), asociación (es), conexión:** `ittisâl, `iqtirân (muqtarinât), `ittihâd, iyyimâ`

**Unirse:** yyaytami`, yyattahid

**Universal (es):** kullî (pl.kulliyyât)

----- **y absoluto:** kullî mursal

----- **abstractos:** al-kulliyyât al-muyarrada

----- **inteligibles:** al-kulliyyât al-`aqliyya

----- **(de modo-):** bi-naw`in kullî

**Universalidad:** al-kulliyya

**Universalmente:** bi-l-kulliyya, kulliyyan

----- **conocido (notorio):** mash-hûr

**Universo:** al-falak al-kullî, al-kull

----- **(in-) finito:** kull (ghair-) mutanâhî

**Uno, único (s):** wâhid, (pl. `âhâd).

----- **en sí:** wâhid bi-nafsihi.

----- **en el número:** wâhid bi-l-`adad

----- **por el sujeto:** wâhid bi-l-mawdû`.

**Utilidad:** maslaha

**Vacío:** jalâ`

**Veracidad:** sidq, sihha

**Verdad:** haqîqa, haqq

----- **(la-) y falsedad (la-):** al-haqq wa-l-bâtil

- **Establecer la verdad:** taqrîr al-haqq

- **Lo que sostienen la verdad:** ahl al-haqq

**Verdaderamente:** tahqîqan

**Verdadero (lo):** a-ssâdiq

**Verdades necesarias evidentes:** al-darûriyyât al-yalîyya.

**Verdades reconocidas y universales:** al-kulliyyât al-mash-hûra al-sâdiqa

**Vía (s):** maslak (pl.masâlik), minhây.

**Vicisitudes, vicios:** sifât radî`a

**Vida:** al-hayyât

----- **eterna (otra vida, vida póstuma, en el más allá):** al-hayyât al-`ujrawiyya, al-`âjira, wuyûd ujrawî.

----- **futura, retorno:** al-ma`âd.

----- **temporal, mundanal, esta vida:** al-hayyât a-dunyyawîyya, a-dunyyâ.

**Vigilia:** yyaqaza.

**Vínculo:** râbit

**Virtud (es):** fadîla (pl. fadâ`il)

----- **especulativas (teóricas, teoréticas):** al-fadâ`il a-nazariyya

----- **éticas o morales:** al-fadâ`il al-juluqiyya.

----- **teórica y práctica:** al-fadîlatain al-`ilmiyya wa-l-`Amaliyya.

**Virtuoso:** fâdil

**Visible:** yalî



**Visión, vista:** basar, ´ıbsâr, ru´yyâ

- **objeto visto; visible:** mubsâr.

**Vivificar los cuerpos, resucitar los cuerpos:** ´ihyyâ´ al-´abdân.

**Volente (agente dotado de voluntad, el agente que desea):** murîd

**Volumen:** haym, `ızam fı al-haym

**Voluntad:** ´ırâda, mashî´a.

----- **de castigo:** ´ırâdat al-`ıqâb

----- **de la recompensa:** ´ırâdat al-thawâb

----- **discernidora:** al-´ırâda al-mumayyiza

----- **eterna:** ´ırâda qadîma, azaliyya, al-mashî´a.

----- **particular:** ´ırâda yuz´ıyya

----- **universal:** ´ırâda kulliyya

- **Objeto de voluntad (lo deseado):** murâd

- Por voluntad y elección: bi-l-´ırâda wa-l-´ıjtiyyâr

- **Por Su voluntad, por la voluntad [divina]:** bi-´ırâdatihi, bi-l-´ırâda.

**Voluntariamente, por voluntad:** bi-l-´ırâda

**Voluntario:** ´ırâdî

**Vulgo (gente profana):** yumhûr, `âmma, (qawm `umyy).

## BIBLIOGRAFÍA

www. muslimphilosophy.com

### Fuentes primarias: ediciones y traducciones

BOUYGES, M., *Tahafot al-Falasifat (L'Incohérence des Philosophes)*, Bibliotheca Arabica Scholasticorum. Serie arabe, tome II, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1927

HUWÂRÎ, S.D, al-, *Tahâfut al-Falâsifa li-Huyat al-Islam Abî Hâmid al-Ghazâlî*. Al-Maktaba Al-`Asriyya, Beirut, 2007

الدكتور صلاح الدين الهواري. تهافت الفلاسفة لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي. المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2007

YABRÎ, M.A, al-, *Tahâfut al-Tahâfut. Intisâran li-rûhi al-`ilmiyya wa ta`sisan li-`ajlâqiyyât al-hiwâr*. Markaz Dirâsât Al-Wahda al-`Arabia, Silsilat al-turâth al-falsafî al-`arabî, Mu`al-lafât Ibn Rushd (3) Beirut, Líbano, 2008 (3ª edición)

الدكتور محمد عابد الجابري. تهافت التهافت. إنتصار الروح العلمية وتأسياس لأخلاقيات الحوار. مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد (3). بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2008.

KAMALI, S.A., *Al-Ghazali's Tahafut al-Falasifa [Incoherence of the philosophers]*, Pakistan philosophical congress, Club Road, Lahore-3, 1963

MARMURA, M.E., *Al-Ghazâlî. The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text. First Edition. Brigham Young University Press. Provo, Utah, 1997

BERGH, Simon Van den-, *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Con introducción y notas, (2 tomos en 1 vol.), Gibb Memorial, Cambridge, 1987.

CAMPANINI, M., *Averroè. L'Incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi*. Con introducción y notas. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1997.

PUIG, J., *Averrois. Destrucció de la destrucció. Qüestió I. Sobre l'eternitat del món*. Con introducción, notas y glosario. Ediciones 62, Barcelona, 1991.

### Otras fuentes

AA.VV, *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, a cargo de A. Martínez Lorca, Anthropos, Barcelona, 1990.

AA.VV, *Al encuentro de Averroes*, ed. A. Martínez Lorca, Trotta, Madrid, 1993.

ABDELKHALIK, B.S., *El Pensamiento lingüístico de al-Farâbî en la obra: al-Alfâz al-Musta`mala fî al-Mantiq*, Los Términos utilizados en la lógica. Sevilla, 2010 (tesis doctoral inédita).

ABDOU, M., *Les bases de la Certitude chez Averroès*, Lille, 1973.

AFGHÂNÎ, al-, *Réfutation des matérialistes*. Traducción de A.-M.Goichon, Paris, 1942.

AFNAN, S. F., *El pensamiento de Avicena*, México, 1978.

ALGAZEL., *Confesiones: El salvador del error*, introducción, traducción y notas de Emilio Tornero, Alianza, Madrid, 1989

ALONSO, M., *Teología de Averroes*. Estudios y Documentos, Madrid-Granada, 1947.

-----, *Maqâsid al-falâsifa: Las intenciones de los filósofos*, Juan Flors, Barcelona, 1963.

-----, La “*al-anniyya*” y el “*al-wuyûd*” en el problema de la esencia y existencia (Esencialidad de la “*al-anniyya*”), en *Pensamiento XV* (1959) pp.375-400

-----, El “*al-wuyûd*” y la “*al-mâhiyya*” (Existencia y esencia) Acepciones de estas palabras, en *Al-Andalus*, XXVII (1962), pp. 299-342

-----, Accidente, accidental y número según Avicena, *Al-Andalus*, XXVIII (1963), pp. 117- 154.

ARISTÓTELES., *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959.

-----, *Del sentido y lo sensible y de la memoria y el recuerdo*, prólogo y traducción del griego de Francisco de P.Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1973.

-----, *Tratados de Lógica (Organon) I: Categorías; Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*, introducción y traducción de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982.

-----, *Acerca de la generación y la Corrupción; Tratados breves de historia natural*, introducción, traducción y notas de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1987.

-----, *Tratados de Lógica (Órganon) II: Sobre la interpretación; Analíticos Primeros; Analíticos Segundos*. Introducción y traducción de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1988.

-----, *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1988.

-----, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

-----, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1996.

-----, *Física*, texto revisado y traducido por José Luis Calvo Martínez, CSIC, Madrid, 1996.

-----, *Investigación sobre los animales*, introducción de Carlos García Gual; traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1992.

-----, *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimientos de los animales*, introducción, traducción y notas de Elvira Jiménez Sánchez- Escariche y Almudena Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000.

ARNALDEZ, R., La pensée religieuse d'Averroes. "I- La doctrine de la création dans le *Tahâfut*", *Studia Islamica* VII (1956) pp. 99-114.

-----, "II- La théorie de Dieu dans le *Tahâfut*", *Studia Islamica* VIII (1957), pp. 15-28.

-----, "III- L'immortalité de l'âme dans le *Tahâfut*", *Studia Islamica* X (1959), pp. 23-41.

-----, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*. Paris: Librairie Philosophique. J. Vrin, 1981.

-----, *Jesus dans la pensée musulmane*. Desclée, Paris, 1988.

ASH`ARÎ, al-, *Maqâlât al-islâmiyyîn*, ed, M. Muhy Ad-dîn `Abd al-Hamîd, Cairo, 1969.

-----, *kitâb shayarat al-yaqîn. Tratado de escatología musulmana*, edición, traducción, notas e índices de C. Castillo Castillo, Madrid, 1987.

-----, *Contra heterodoxos (al-Luma`) o lo que deben creer los musulmanes*. Edición y traducción de Carlos A. Segovia, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

ASÍN PALACIOS, M., *Algazel: Moral, Dogmática y Ascética*, Comas, Zaragoza, 1901.

-----, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, en Homenaje a Don Francisco Codera, Zaragoza, 1904

-----, *Los caracteres y la conducta, tratado de moral práctica por Abenházam de Córdoba*, Madrid, 1916.

-----, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, 5 vols, Madrid, 1927-1932.

-----, *El Justo Medio en la creencia. Compendio de Teología dogmática de Algazel*, E. Maestre, Madrid, 1929

-----, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4vols, Escuelas de Estudios Árabes, Madrid- Granada, 1934-1941

AVEMPACE., *El régimen del solitario*, introducción, traducción y notas de J. Lomba, Trotta, Madrid, 1997

-----, "Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre", traducción de M. Asín Palacios, en *Al-Andalus*, VII (1942), pp.1-47.

AVERROES., *Fasl al-Maqâl o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, traducción española de M. Alonso en *Teología de Averroes*, Madrid-Granada, 1947, pp.149-200.

-----, *Kasf `an manâhiy o Exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe*, traducción de M. Alonso en *Teología de Averroes*, cit., pp.203-355.

-----, *Damîma o Carta a un amigo sobre la ciencia de Dios*, traducido por M. Alonso en *Teología de Averroes*, cit., pp. 356-365.

-----, *Compendio de Metafísica*, traducción y notas de Carlos Quirós Rodríguez, Madrid, 1919 (reimpresión, Fundación El Monte, Sevilla, 1998)

-----, *Exposición de la “República” de Platón*, estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, 1986.

-----, *Epítome de Física (Filosofía de la naturaleza)*, traducción de J. Puig Montada, CSIC-IHAC, Madrid, 1987

-----, *Epítome del libro “Sobre la generación y la corrupción”*, edición y traducción de J. Puig Montada, CSIC, Madrid, 1992

AVICENA., *Sobre Metafísica*, introducción, traducción y comentarios de M. Cruz Hernández, Revista de Occidente, Madrid, 1950.

-----, *Le Livre de science*, traducción del persa de M.Achena y H. Massé, Les Belles Lettres/Unesco, [Paris], 1986.

BADAWÍ, A., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: Librairie Philosophique. J.Vrin, 1968

CAMPANINI, M., *Introducción a la filosofía islámica*. Traducción de Santiago escobar Gómez. Biblioteca Nueva, 2006.

CALVO MARTÍNEZ, T., *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, Madrid, 2008.

CASTILLEJO GORRÁIZ, M., *Las pruebas de la existencia de Dios en el pensamiento de Averroes*, Imp. San Pablo, Córdoba, 1998.

CHAHINE, O., *Ontologie et Théologie chez Avicenne*, Paris, 1962.

CORBIN, H., *Historia de la Filosofía Islámica*, Madrid: Trotta, 1994

CRUZ HERNÁNDEZ, M., *La Metafísica de Avicena*, Publicaciones de la Universidad, Granada, 1949.

-----, *Abú-l-walíd Ibn Rusd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, 1986.

-----, *El Islam de al-Andalus*, Madrid, 1992.

-----, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Universidad, Madrid, 1996, 3 vols.

DUGAT, G., *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans: de 632 à 1258 de J.-C*, Paris, 1878.

FÂRÂBÎ, al-, *Catálogo de las Ciencias (Ihsá´al-`ulúm)*. Edición y traducción castellana de Ángel González Palencia, CSIC, Madrid-Granada, 1953.

-----, `Uyún al-masá´il (Las principales cuestiones), traducción de M.Alonso en *Al-Andalus* 24 (1959), pp. 251-273.

-----, *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*, traducción, prólogo y notas de Manuel Alonso en *Pensamiento* 25 (1969), pp. 21-70.

-----, *Tratado acerca de los significados del intelecto (Risála fí ma`´aní al-`aql)*, traducción de R. Ramón Guerrero, Madrid, 1981.

-----, *La ciudad ideal*, presentación de Miguel Cruz Hernández y traducción de Manuel Alonso. Tecnos, Madrid, 1985.

-----, *El camino de la felicidad* (kitáb al-tanbîh `alà sabíl al-sa`áda), traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero, Trotta, Madrid, 2002.

-----, *El Libro de las letras. El origen de las palabras, la filosofía y la religión*, traducción, introducción y notas de José Antonio Paredes Gandía. Trotta, Madrid, 2004

FOUILLÉE, A., *Aristóteles y su polémica contra Platón*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1948.

GARDET, L., *La pensée Religieuse d'Avicenne*, Vrin, Paris, 1951.

-----, *Dieu et la destinée de l'homme*. Pais, Librairie philosophique J.Vrin, 1967.

GARDET, L.y ANAWATI, M.-M, *Mystique musulmane*, Vrin, Paris, 1976

-----, *Introduction á la théologie musulmane. Essai de théologie comparé*, Paris, 1981

GARCÍA MARQUÉS, A., “La teoría de la creación en Averroes”, en *Anuario Filosófico* 19/1 (1986), pp.37-53

-----, *Necesidad y Substancia. Averroés y su proyección en Tomás de Aquino*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1989.

GAUTHIER, L., *La théorie d'Ibn Ruchd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, E.Leroux, Paris, 1909.

-----, *Ibn Ruchd (Averroès)*, PUF, Paris, 1948.

GIMARET, D., *La Théorie des Ahwâl d'Abû Hâsim Ibn al-Gubbâ'iy*, in “Journal Asiatique”, 1970

-----, *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane*, Vrin, Paris, 1980.

-----, *La Doctrine d'al- As`arî*, Cerf, Paris, 1990

GOICHON, A.M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Síná*,

Desclée de Brouwer, Paris, 1937.

-----, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medieval*, París, 1984.

GÓMEZ NOGALES, S., “Teoría de la causalidad en el *Tahâfut* de Averroes”, en *Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos*, 1964, pp. 115-128.

-----, “Averroes y la cultura de los filósofos árabes orientales”, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 23 (1985-1986), pp. 203-222.

-----, *La Psicología de Averroes, Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. Madrid, 1987.

-----, “Síntesis aristotélico- platónica de al-Farábî”, en *Actas del XII Congreso de la UELI* (Málaga, 1984), Madrid, 1986, pp. 315-333

GONZÁLEZ URBANEJA, P. M., *Pitágoras. El Filósofo del número*, 2001.

GONZALO MAESO, D., “Averroes (1126-1198) y Maimónides (1135-1204), dos glorias de Córdoba”, en *Miscelánea de estudios árabes y hebreos*, Granada, 1967-1968, pp. 139-146.

- HOUBEN, J.J., "Ibn Rushd (Averroes) as a muslim philosopher", en *Bijdragen* 19 (1958), pp. 32-52.
- HOURLANI, G.F., "Ibn Rushd defence of philosophy", en *The World of Islam*, London, 1960, pp. 145-158.
- IBN TUFAYL., *El filósofo autodidacto*, traducción de Á.González Palencia, edición de E.Tornero, Trotta, Madrid, 2003.
- JABRE, F., *La notion de certitude selon Ghazâlî, dans ses origines psychologiques et historiques*, Vrin, Paris, 1958.  
-----, *La notion de la Ma`rifa chez Ghazâlî*, Beyrouth, 1958
- JOLIVET, J. (ed.), *Multiple Averroès, 8 ème Centenaire de la naissance d'Averroès*, Les Belles Lettres, Paris, 1978.
- LAOUST, H., *Les Schismes dans l'Islam*, Payot, Paris, 1983.
- LEAMAN, O., *Averroes and his Philosophy*, Curzon Press, Richmond, 1998.
- LOMBA, J., *Avempace* (h. 1070-1139), Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
- MAIMÓNIDES., *Guía de perplejos*. Traducción de David Gonzalo Maeso, Madrid: Editora Nacional, 1984.
- MAIZA OZCOIDI, I., *La Concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Taháfut al-Taháfut*. Editorial Trotta, Madrid, 2001.
- MANSION, A., "La théorie aristotélicienne du temps chez les peripatétiques médiévaux, Averroès, etc", en *Revue Nationale de Philosophie* 36 (1934), pp. 275-307.
- MARTIN, A., *Averroès. Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsîr mâ ba`da At-tabî`a)* Livre Lambda, Les Belles Lettres, Paris, 1984
- MARTÍNEZ LORCA, A., *Átomos, hombres y dioses*. Estudios de filosofía griega, prólogo de Emilio Lledó, Tecnos, Madrid, 1988.  
-----, "Ibn Rusd, renovador de la filosofía en el mundo medieval", en *Al encuentro de Averroes*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 39-53.  
-----, *Sobre El Intelecto*, Editorial Trotta, Madrid, 2004.  
-----, "Del espíritu de la letra a la crítica política en el filósofo hispano-musulmán Ibn Hazm de Córdoba", pp. 65-78; "Averroes, el filósofo que abrió Europa a la modernidad", pp. 121-127; y "Ibn Rusd como historiador de la filosofía", pp.128-136, en *Maestros de occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Trotta, Madrid, 2007.
- MASSIGNON, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Cerf, Paris, 1999.
- MENDIZÁBAL ALLENDE, R., *Averroes, un andaluz para Europa*, Madrid, 1971.

- MOLÉ, M., *Les Mystiques musulmans*, P.U.F, Paris, 1965.
- MOUBARAC, Y., *Abraham Dans le Coran. L'Histoire d'Abraham Dans le Coran et la naissance de l'Islam: étude critique des textes coraniques suivie d'un essai sur la représentation qu'ils donnent de la religion et de l'histoire*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1958.
- MUGNIER, R., *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Vrin, Paris, 1930
- NADER, A., *Le Système philosophique des Mu`tazila*, Beirut, 1956.
- PACHECO PANIAGUA, J. A., *Averroes. Una biografía intelectual*, Sevilla, Almuzara, 2011.
- PETERS, F.E., *Aristoteles Arabus: the oriental translations and commentaries on the Aristotelian Corpus*, Brill, Leiden, 1968.
- PLATÓN., *Diálogos. Filebo; Timeo; Critias*, tomo VI, introducción, traducción y notas de María Ángeles Durán y Francisco Lisi, Editorial Gredos, Madrid, 2002.  
 -----, *Fedón. Fedro*, introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández, Alianza, Madrid, 2009.  
 -----, *Obras Completas II*, traducción de Juan David García Bacca, Facultad de Humanidades y Educación Universidad de Venezuela, Caracas, 1980.
- POZO, C., *Teología del más allá*, La Editorial Católica, Madrid, 1968.
- PSEUDO-ARISTÓTELES., *Teología*, traducción, introducción y notas de Luciano Rubio, Ed. Paulinas, Madrid, 1978.
- PUIG MONTADA, J., *Ibn Bâyya. Libro de la generación y corrupción*, CSIC, Madrid, 1995.  
 -----, *Averroes (1126-1198)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.  
 -----, *Averroes, juez, médico y filósofo andalusí*, Junta de Andalucía, Sevilla, 1998.
- QÁSİM, M., *Théorie de la connaissance d'après Averroès*, Argel, 1978.
- QUILES, I., *Aristóteles: vida, escritos, doctrina*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1944.
- RAMON GUERRERO, R., *Contribución a la historia de la filosofía árabe: alma e intelecto como problemas fundamentales de la misma*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1981  
 -----, *El pensamiento filosófico árabe*, Cincel, Madrid, 1985  
 -----, *La recepción árabe del "De Anima" de Aristóteles: al-kindî y al-Fârâbî*, CSIC, Madrid, 1992  
 -----, *Avicena (ca. 980-1037)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1994.  
 -----, *Sobre filosofía y religión*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.  
 -----, *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001.



RENAN, E., *Averroes el averroísmo (Ensayo histórico)*. Traducción de Héctor Pacheco Pringles, Libros Hiperión, Madrid, 1992

RUBIO, L., *El “ocasionalismo” de los teólogos especulativos del Islam: su posible influencia en Guillermo de Ockham y en los “ocasionalistas” de la Edad Moderna*, Ediciones Escorialenses, El Escorial, 1987.

SAMSÓ, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid, 1992

SHAHRASTÁNI, al-, *Book of religious and philosophical sects*, Otto Harrassowitz, Leipzig, 1923.

-----, *Muslim sects and divisions, The section on Muslim sects in kitáb l-milal wa l-nihal*, translated by A.K.KAZI and J.G.Flynn, Kegan Paul International, London [etc.], 1984

SCHIMMEL, A., *Las dimensiones místicas del Islam*, traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo Ortega, Trotta, Madrid, 2002

SCHMÖLDERS, A., *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*, Didot, Paris, 1842.

SINACEUR, M.(ed.), *Ghazálí, la raison et le Miracle*. Table Ronde UNESCO 9-10 décembre 1985, Maisonneuve et Larose, Paris, 1987.

SEGOVIA, C.A., *Avicena (Ibn Síná), Cuestiones divinas (Iláhiyyát). Textos escogidos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

TORNERO POVEDA, E., *Al-Kindí. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, CSIC, Madrid, 1992.

URVOY, D., *Ibn Rushd (Averroes)*, Routledge, Londres y Nueva York, 1991.

-----, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Albin Michel, Paris, 1996.

-----, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris, 1998.

VÁZQUEZ DE BENITO, M.C., *La Medicina de Averroes: Comentarios a Galeno*. Universidad de Salamanca, 1987.

----- y Álvarez de Morales, C., *Libro de las Generalidades de la Medicina*, Trotta, Madrid, 2003.

VERNET, J., *La cultura árabe en Oriente y Occidente*, Ariel, Barcelona, 1978.

-----, *Los orígenes del Islam*, Historia 16, Madrid, 1990.

-----, *Lo que Europa debe al Islam de España*, El Acantilado, Barcelona, 1999.

WALZER, R., *L'éveil de la philosophie islamique*, Geuthner, Paris, 1971

WENSINK, A., *La Pensée de Ghazálí*, Maisonneuve, Paris, 1940.

WOLFSON, H. A., “Averroes por segunda vez revelado”, en *Estudios Andalusíes*, 3, Seminario de Estudios Árabes. Facultad de Filosofía y Letras, Córdoba, 1998.

YABRÎ, M.Á.al-, *Takwîn al-`aql al-`arabî* (La formación de la razón árabe). Beirut: Dâr al-Talîf, 1984; Casablanca: al-Markaz al-Taqáfî al-`Arabî, 4 ed. 1991

-----, *Bunyat al-`aql al-`arabî* (La estructura de la razón árabe). Beirut: Dâr al-Talîf, 1986; Casablanca: al-Markaz al-aqáfî al-`Arabî, 3 ed. 1993

-----, *al-`Aql al-siyásî al-`arabî* (La razón política árabe). Casablanca: al-Markaz al-Taqáfî al-`Arabî, 1986 y 2ed. 1991

-----, *al-`aql al-`ajláqî al-`arabî* (La razón ética árabe). Casablanca: al-Mrkaz al-Taqáfî al-`Arabî, 2001.

-----, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*. Traducción de Manuel C. Ferial. Madrid: Trotta, 2001.

-----, *Crítica de la razón árabe*. Traducción de Ahmed Mahfúz. Madrid: Icaria, 2001.

YUWAINI, al-, *Kitáb al-Irshád*, edición del texto árabe con traducción francesa de J.D.Luciani, Paris, 1938.

## **Sobre TRADUCCIÓN**

CABRÉ CASTELLVÍ, M.T., “Sobre la formación del traductor en terminología”, en A.Hurtado Albir (comp.), *La enseñanza de la traducción*, Universidad Jaume I, Castellón, 1996, pp.161-167

EPALZA, Mikel de-, “Especificidades religiosas de la lengua árabe y de sus traducciones”, en Mikel de Epalza (coord.), *Traducir del árabe*. Barcelona: Gedisa, 2004, pp. 43-106

FERIA GARCÍA, M.C. y ESCÁMEZ, S., “De la terminología a la ideología: el papel de traductor de textos jurídicos”, E.Morillas y J.P.Arias (comps.), *El papel del traductor*, Ediciones Colegio de España, Salamanca, 1997, pp. 341-369.

GIL SANGRADOR, J., “La Escuela de Traductores de Toledo durante la Edad Media”, en Miguel Hernando de Larramendi, Gonzalo Fernández Parrilla (coords), *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo: el papel de la traducción*. Escuela de Traductores de Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 25-52.

LOMBA, J., “Traducción de textos filosóficos del árabe al castellano”, en Mikel de Epalza (coord.), *Traducir del árabe*. Barcelona: Gedisa, 2004, pp. 261- 294

MENSIA, M., “Las traducciones en los primeros siglos del Islam y el papel de Bayt al-Hikma de Bagdad” (trad. De Pedro Buendía), en Miguel Hernando de Larramendi, Gonzalo Fernández Parrilla (coords), *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo: el papel de la traducción*. Escuela de Traductores de Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 53-76.

MOUNIN, G., Los problemas teóricos de la traducción, Versión española de Julio Lago Alonso. Editorial Gredos, S.A., Madrid, 1971.

NEWMARK, P., *Manual de traducción*, versión española de Virgilio Moya. Ediciones Cátedra, Madrid, 1992

PALACIOS, J. G. y FUENTES, M.T (eds.), *Texto, Terminología y traducción*. Ediciones Almar, Salamanca, 2002

PEÑA, S. y HERNÁNDEZ, M.J., *Traductología*, Universidad de Málaga, 1994.

SALAMA-CARR, M., *La traduction à l'époque abbasside*, collection "traductologie", n6. Didier Érudition, Paris, 1990.

YEBRA, V.G., *En torno a la traducción*. Teoría. Crítica. Historia. Editorial Gredos, Madrid, 1983.

### **Diccionarios y obras sobre tecnicismos**

AA.VV., *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª. Ed., Leiden, 1978, 12 vols, más Index.

AFNAN, S.A., *A Philosophical lexicon in Persian and Arabic*. Beirut, 1969.

AUDI, R. (ed.), *Diccionario Akal de Filosofía*. Traducción de Huberto Manaud y Enrique Alonso. Ediciones Akal, Madrid, 2004.

BRUNSCHWIG, J. y LLOYD, G. con la colaboración de PELLEGRIN, P., *Diccionario Akal. El saber griego*. Traducción de Marie-Pierre Bouyssou y Marco.V.García Quintela. Ediciones Akal, Madrid, 2000.

CANO LEDESMA, A., *Léxico de términos técnicos árabe-español. Astronomía-Matemáticas*. Colección Cuadernos de Apoyo, Serie A, Volumen 6, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1991.

CLAVE: *Diccionario de uso del español actual*, Madrid, 2002.

CORRIENTE, F., *Diccionario Español-Árabe*, Herder, Barcelona, 1997.

-----, *Nuevo Diccionario Español*, Editorial Instituto Hispano Árabe de Cultura, Madrid, 2005.

CORTÉS, J., *Diccionario Árabe-Español Moderno*, Gredos, Madrid, 1996.

-----, *El Corán*. Español-Árabe, Herder, Barcelona, 1999.

DOZY, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leiden, 1881; reedición París 1927, 2 vols.

GOICHON, A.M., *Lexique de la Langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*. París, 1938.

-----, *Vocabulaire comparé d'Aristote et d'Ibn Sina*, París, 1939.

GURGÂNÎ, al-, *Kitâb Al-Ta`rîfât (A Book of Definition)*, Librairie du Liban, Beirut, 1985.

JABRE, F., *Essai sur le Lexique de Ghazali, Contribution à l'étude de la terminologie de Ghazali Dans ses principaux ouvrages à l'exception du Tahâfut*, Liban, 1985.

JACQUART, D (ed.), *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, Turnouth, Brépols, 1994.

KASSIS HANNA.E. y KOBBERVIG KARL. I., *Las concordancias del Corán*. Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1987.

KAZIMIRSKI, A.de Biberstein., *Dictionnaire arabe-français*, Librairie du Liban, Beyrouth, [1998?], 2 vols.

LANE, E.W., *Arabic- English Lexicon*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1984, 2 vols.

VAN VLOTEN, G., *Khowarezmi. Liber Mafatih al-Olum: explicans vocabula technica scientiarum tam arabum quam peregrinorum*, Brill, 1968.

WENSINCK, A.J. et MENSING, J.P., *Concordances et indices de la Tradition musulmane*. Leiden: E.J.Brill, 1936-1988, 8 vols.